

Université de Montréal
et Université Paris-I Panthéon Sorbonne

La réflexion phénoménologique au crible de la grammaire : la question de
l'expression de la vie intérieure de la conscience chez Husserl et Wittgenstein

Par
Vincent Grondin

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse déposée à la Faculté des arts et sciences
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D)
en philosophie

Septembre, 2012

© Vincent Grondin, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée

La réflexion phénoménologique au crible de la grammaire : la question de
l'expression de la vie intérieure de la conscience chez Husserl et Wittgenstein

Présentée par Vincent Grondin

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

directeur de recherche
Claude Piché (Université de Montréal)

co-directeur de recherche
Jocelyn Benoist (Université Paris-I Panthéon-Sorbonne)

Jury :

Robert Brisart (Université de Luxembourg, Facultés universitaires St-Louis à
Bruxelles)

Vincent Descombes (École des hautes études en science sociale)

Michel Seymour (Université de Montréal)

RÉSUMÉ

Bien que Wittgenstein ait toujours douté de l'intérêt philosophique de ce genre de constat historique, il est généralement admis que l'auteur des *Recherches philosophiques* est l'inventeur d'une critique dévastatrice du « mythe de l'intériorité », qui représente l'une des tentations les plus constantes de la philosophie moderne. À l'encontre des pensées de la réflexion qui assignent pour tâche à la philosophie de clarifier la signification des concepts obscurs de notre langage (vérité, signification, pensée, etc.) en portant une attention réflexive à nos états mentaux (Locke et James sont de bons exemples de ce paradigme), Wittgenstein a montré qu'une telle entreprise philosophique repose sur une profonde incompréhension du fonctionnement du langage ordinaire et de sa grammaire. Wittgenstein n'est pas le premier à se lancer dans une initiative du genre, mais les moyens utilisés pour s'en acquitter expliquent la place qu'il a occupée dans les débats que n'a cessé de susciter la question de l'intériorité tout au long du vingtième siècle : on ne peut croire à la valeur d'un recours à l'introspection en philosophie qu'en se méprenant profondément sur la nature et le fonctionnement du langage nous permettant d'exprimer notre vie mentale.

Étant donné que la phénoménologie husserlienne se propose de résoudre les problèmes philosophiques en adoptant pour méthode la réflexion et la description de l'expérience vécue, il est très tentant de voir en Husserl un héritier de cette tradition philosophique qui se trouve ruinée par les arguments de Wittgenstein. En partant du présupposé que la déconstruction du « mythe de l'intériorité » enclenchée par Wittgenstein est juste en son principe, il s'agira de montrer que l'on ne peut trouver chez Wittgenstein une réfutation implicite de la conception phénoménologique de l'intériorité qu'en faisant une lecture superficielle des *Recherches logiques* et des *Idées directrices*. En effet, si l'on sait porter attention aux détails des textes pertinents, on peut déceler chez Husserl une réflexion très fine sur la nature du langage qui débouche éventuellement sur une critique de la conception moderne et empiriste de l'intériorité du sujet très similaire à celle mise en chantier par les

Recherches philosophiques, critique qui, de surcroît, a l'avantage de désamorcer certaines difficultés rencontrées par Wittgenstein.

Une telle étude comparative et polémique permettra de tirer deux grandes conclusions à l'égard de la méthode devant être employée en philosophie. Premièrement, il sera démontré que la réflexivité exigée par le discours philosophique se reflète dans l'usage que Husserl et Wittgenstein font des guillemets. Cette observation en apparence triviale permettra d'établir que le discours philosophique repose sur l'usage d'un dispositif typographique banal appartenant à la grammaire de notre langage ordinaire. Ensuite, la supériorité de la méthode « généalogique » de la phénoménologie génétique de Husserl sera mise en relief. Cette dernière a le mérite d'éviter les apories du conventionnalisme de Wittgenstein tout en désamorçant les difficultés soulevées par l'essentialisme de la phénoménologie statique des *Idées directrices*.

Mots clés : Edmund Husserl ; Ludwig Wittgenstein ; Réflexion ; Langage privé ; Expression ; Conventionnalisme ; Essentialisme ; Phénoménologie ; Grammaire ; Intériorité

ABSTRACT

Wittgenstein is typically thought to have put forth a devastating critique of one of the most constant temptations of modern philosophy: the so-called "myth of interiority". Against philosophies of reflexion, which attempt to clarify the meaning of obscure philosophical concepts (e.g. truth, significance, thought, etc.) by reflecting upon our mental states (Locke and James come to mind as examples of this paradigm), Wittgenstein showed that such a philosophical project is premised on a profound misunderstanding of how ordinary language and its grammar function. Although Wittgenstein might not have been the first to propose this kind of criticism, his central role in the last century's debates over the problem of interiority is due to the distinctive means through which he carried out this criticism: believing in the value of introspection within philosophical inquiry requires a profound misunderstanding of the nature and operation of the language through which we express our mental life.

Since Husserl's phenomenology purports to solve philosophical problems through description and reflection upon lived experience, it is extremely tempting to see him as an inheritor of the philosophical tradition that Wittgenstein's arguments demolished. Taking as its starting point the assumption that the deconstruction of the "myth of interiority" instigated by Wittgenstein is well founded, this project will attempt to show that Wittgenstein's arguments can only appear to refute Husserl's conception of interiority on the basis of a superficial reading of the *Logical Investigations* and of the *Ideas I*. Indeed, upon a close examination of the relevant texts, Husserl's reflexions on the nature of language can be shown to lead him to a critique of the modern and empiricist conception of interiority very similar to Wittgenstein's, a critique that turns out to have the resources to avoid some of the major difficulties that the latter faces.

This comparative and polemical study will defend two more general theses about the method that philosophical inquiry ought to rely upon. First, it will be argued that the reflexivity required for philosophical discourse is illustrated in both Husserl and Wittgenstein's use of quotation marks. This seemingly trivial observation will support the claim that philosophical discourse relies on the use of a banal

typographical devise belonging to the grammar of ordinary language. Second, a case will be made for the the superiority of the "genealogical" method of Husserl's genetic phenomenology, for it manages to avoid the pitfalls of Wittgenstein's conventionalism while also steering clear of the problems incurred by the essentialism of the *Ideas I* static phenomenology.

Keywords: Edmund Husserl, Ludwig Wittgenstein, Reflexion, Private Language, Expression, Conventionalism, Essentialism, Phenomenology, Grammar, Interiority.

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	2
PREMIÈRE PARTIE : LE LANGAGE ORDINAIRE ET LE « MUTISME » DE L'EXPÉRIENCE IMMÉDIATE	10
Introduction	10
Chapitre I : La phénoménologie et son langage	17
1.1 Fink, Husserl et le problème du statut du langage phénoménologique	19
1.1.1 Fink et l'idée d'un langage phénoménologique	19
1.1.2. Langage ordinaire et langage phénoménologique	25
1.2. Le discours phénoménologique : un usage anormal et ordinaire du langage	31
1.2.1. Guillemets et attitude phénoménologique	31
a) <i>Guillemets en tant que changement d'attitude</i>	32
b) <i>La « transformation réifiante »</i>	34
1.2.2. Le langage indexical : formulation du problème.....	37
1.2.3. La signification « anormale » des expressions indexicales employée par la phénoménologie	41
1.3. Le noème est-il un superlatif philosophique ?	49
1.3.1 Première esquisse de la théorie husserlienne du noème.....	50
1.3.2 La lecture de Smith et McIntyre	57
1.3.3 La critique de Drummond.....	61
a) <i>Le noème, une fiction ontologique ?</i>	61
b) <i>La phénoménologie « noémectomisée »</i>	66
Chapitre II. Les guillemets ou la discipline du regard	76
2.1. La signification absolue et l'usage des guillemets.....	80
2.1.1. Le dualisme des significations absolues et relatives	83
2.1.2. Une éthique sans guillemets	91
2.2. Le rôle des guillemets dans l'analyse philosophique.....	97
2.2.1. Le discours philosophique.....	98
a) <i>Usages normal et anormal du langage</i>	98
b) <i>La profondeur du regard philosophique</i>	102
c) <i>Les problèmes philosophiques : une erreur de perspective</i>	106
2.2.2. La grammaire philosophique et les guillemets.....	111
a) <i>Les doubles guillemets. Une représentation de l'ordinaire</i>	112
b) <i>Les guillemets simples. Marqueurs du registre philosophique</i>	116
2.3. Le problème de l'indicible	118
2.3.1. Le <i>Tractatus</i> et la question de l'indicible.....	119
2.3.2. L'indicible et la forme de vie.....	125
2.3.3. L'indicible et le roc dur.....	133
2.4. Conclusion	139
DEUXIÈME PARTIE : L'EXPRESSION DE L'INTÉRIORITÉ	143
Introduction	143
A. Comportement, signal et expression	146
Chapitre III : Comportement, signal et expression	146
3.1 Formulation du problème	148
3.1.1. Locke, Wittgenstein et le mythe de l'intériorité.....	148
3.1.2. L'unité expressive de l'intériorité et de sa manifestation comportementale..	157
3.2. Le débat Kripke/McDowell.....	166
3.2.1. La lecture de Kripke	166
3.2.2. Quelques précisions à propos du béhaviorisme	170
3.2.3. McDowell : comment éviter la lecture béhavioriste de Wittgenstein.....	172
3.3. Une conception holiste du comportement	174
3.3.1. Le comportement : relation interne ou relation externe ?	176
a) <i>Remarques historiques sur la notion de relation interne</i>	176

b) Wittgenstein et la réactivation de la problématique de la relation interne.....	180
c) Comportement et relation interne	184
3.3.2. Le comportement : entre nature et culture.....	187
3.3.3. Application de la conception holiste du comportement au cas de la douleur.....	196
a) L'invention de la douleur.....	197
b) Pourrait-on purger de notre langage le concept même de douleur ?.....	201
3.4. Langage privé et langage signalétique.....	204
3.4.1. Formulation du problème : relation externe et association	205
3.4.2. Du signal à l'expression langagière.....	211
3.4.3. Comment signaler l'âme des mots ?	215
Chapitre IV : Une phénoménologie sans langage privé.....	223
4.1. Expression et relation interne.....	233
4.1.1. Critique de la théorie traditionnelle du signe expressif	233
a) La signification n'est pas une image	234
b) Signe, indice et expression.....	238
4.1.2. Expression, communication et signification	243
4.2. La clarté de l'expression et l'obscurité du vécu	248
4.2.1. L'improductivité de la strate expressive	248
4.2.2. Comment conserver l'écart de l'expression et du vécu tout en reconnaissant leur unité intrinsèque ?	253
4.3. La transparence du <i>Wortlaut</i>	264
4.3.1. Considérations préliminaires à propos de la théorie de l'expression de la <i>Bedeutungslehre</i>	264
4.3.2. Association, tendance et renvoi.....	274
a) <i>Wortlaut</i> et relation interne.....	275
b) <i>Wortlaut</i> et relation externe	281
4.3.3. Le signal, l'expression et l'armature grammaticale de l'énoncé.....	287
a) L'indice, l'expression et le signal.....	288
b) La grammaire de l'expression.....	290
c) La dimension intersubjective du langage	293
Conclusion.....	300
B. LE LANGAGE DE L'INTÉRIORITÉ ET LA DÉFINITION DE SES CONCEPTS.....	304
Introduction	304
Chapitre V : Définition ostensive et langage privé.....	306
5.1. La tentation phénoménologique de Wittgenstein : le problème des couleurs.....	310
5.2. La définition ostensive privée : une roue qui tourne à vide	320
5.2.1. Langage privé et définition ostensive.....	320
5.2.2. La définition ostensive, état des lieux.....	322
a) L'ontologie du langage privé.....	322
b) L'indétermination de la définition ostensive.....	325
c) Le monstre de la définition ostensive interne	332
5.2.3. L'observation de soi, reliquat de l'intellectualisme	338
a) L'introspection n'est pas une clarification conceptuelle	338
b) Description et expression.....	346
c) Rejet de toute conception « cognitive » de la connaissance de soi.....	352
5.3. La convention de l' <i>a priori</i> synthétique.....	359
Chapitre VI. UNE RÉFLEXION SANS INTROSPECTION.....	370
6.1. La phénoménologie n'est pas une science de l'introspection	380
6.1.1. La phénoménologie : une science des structures essentielles du vécu.....	380
6.1.2. L'argument de Watt et la riposte husserlienne	385
a) La connaissance du vécu possible	388
b) La connaissance du vécu effectif.....	392
6.1.3. Husserl et la question de l'introspection.....	397
a) L'essence, le concept et le fait empirique.....	397
b) L'essence et le ceci-là.....	401
6.2. Fait, concept et essence	407
6.2.1. Essence et monde possible.....	407
6.2.2. De la possibilité à la compossibilité.....	411
6.3. Grammaire, histoire naturelle et histoire de la conscience	424

6.3.1. La grammaire du doute.....	425
6.3.2. La genèse du doute	431
6.3.3. Conclusion	436
Conclusion.....	438
Bibliographie sélective	448
1. Edmund Husserl	448
Corpus primaire	448
Ouvrages et articles consultés.....	452
2. Ludwig Wittgenstein.....	456
Corpus primaire	456
Ouvrages et articles critiques cités	458
3. Études comparatives de Husserl et Wittgenstein	462
4. Autres ouvrages ou articles cités.....	462
Philosophie	462
Sciences humaines et œuvres littéraires	467

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ŒUVRES DE HUSSERL

Toutes les citations de l'œuvre de Husserl proviennent des traductions françaises disponibles lorsqu'elles existaient. Les références renvoient à l'édition française. J'ai cependant indiqué entre crochets la page de l'édition allemande.

- LU, I* : 1959, *Recherches logiques I, Prolégomènes à la logique pure*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer [1993, *Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen, Niemeyer].
- LU, II/1* : 1961, *Recherches logiques II/1. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer et 1961, *Recherches logiques II/2. Recherches pour la phénoménologie de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer. [1993, *Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Niemeyer].
- LU, II/2* : 1963, *Recherches logiques III. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer [1993, *Logische Untersuchungen II/2. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung des Erkenntnis*, Tübingen, Niemeyer].
- Ideen I* : 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, tr. fr. P. Ricoeur [Edmund Husserl, 1993, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag].
- EU* : 1970, *Expérience et Jugement*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. D. Souche-Dagues. [1999, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Meiner, éd. L. Landgrebe].
- TFL* : 1965, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires de France, tr. fr. S. Bachelard. [Husserl Edmund, 1929, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Max Niemeyer.]

HUSSERLIANA. EDMUND HUSSERL GESAMMELTE WERKE

- Hua I* : 1992, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, tr. fr. M. de Launay [1950, *Cartesianische Meditationen*, La Haye, Martinus Nijhoff].
- Hua II* : 1970, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. A. Lowit [1950, *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. P. Janssen].

- Hua IV* : 1982, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. E. Escoubas [1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haye, Martinus Nijhoff, M. Biemel].
- Hua V* : 1993, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures III. La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. A. L. Kelkel [1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. W. Biemel].
- Hua VI* : 1976, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, tr. fr. G. Granel [1954, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. W. Biemel].
- Hua VII* : 1970, *Philosophie première I, Histoire critique des idées*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. A. L. Kelkel [1956, *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. R. Boehm].
- Hua VIII* : 2001, *Philosophie première II. Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. A. L. Kelkel [1956, *Erste Philosophie (1923-1924). Theorie der phänomenologischen Reduktion*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. R. Boehm].
- Hua IX* : 2001, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, tr. fr. P. Cabestan et N. Depraz [1966, *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen (1925-1928)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. W. Biemel].
- Hua X* : Edmund Husserl, 1964, *Leçons sur la conscience intime du temps*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Dussort. [Husserl Edmund, 1966, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. R. Boehm.]
- Hua XI* : 1998, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Millon, tr. fr. B. Bégout et N. Depraz [1966, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten (1918-1926)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. M. Fleischer].
- Hua XII* : 1972, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, Presses universitaires de France, J. English [1970, *Philosophie der Arithmetik, mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. L. Eley].
- Hua XIII*¹ : [1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil (1905-1920)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. I. Kern].
- Hua XIII, BGP* : 1991, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. J. English. [1973, *Zur Phänomenologie*

¹ L'édition française ne respecte pas le choix éditorial des *Husserliana* et elle ne représente qu'une traduction partielle et sélective de la somme des textes composant les tomes XII à XV. En raison toutefois des thèmes traités par cette thèse, les extraits cités de la traduction proviennent tous du second tome de l'édition française. Edmund HUSSERL, 2001, *Sur l'intersubjectivité II*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. N. Depraz.

- der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil (1905-1920)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. I. Kern].
- Hua XIV* : [1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil (1920-1928)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. I. Kern].
- Hua XV* : [1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil (1929-1935)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. I. Kern].
- Hua XVI* : 1989, *Chose et espace*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. J.-F. Lavigne [Husserl Edmund, 1973, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. U. Claesges].
- Hua XX/2* : [2005, *Logische Untersuchungen Ergänzungsband: Texte für die Neufassung der VI Untersuchungen*, Dordrecht, Springer, éd. U. Melle].
- Hua XXIV* : 1998, *Introduction à la logique et la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, tr. fr. L. Joumier [1984, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1906-1907)*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic, U. Melle]
- Hua XXV* : 1989, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Presses Universitaires de France, M. de Launay. [Edmund Husserl, 1989, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic, éd. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp.]
- Hua XXVI* : 1995, *Leçons sur la théorie de la signification (1908)*, Paris, Vrin, tr. fr. J. English [1987, *Vorlesungen über die Bedeutungslehre von 1908*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic, éd. U. Panzer].
- Hua XXVII* : Edmund Husserl, 2005, *Sur le renouveau. Cinq articles*, Paris, Vrin, tr. fr. L. Joumier. [1989, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic, éd. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp.]

ŒUVRES DE WITGENSTEIN

Les citations proviennent des traductions françaises. À moins d'indications contraires, j'ai cependant indiqué entre crochets la page de l'édition originale (allemande ou anglaise).

- BFL* : Citations d'après la traduction française de E. Rigal, 1983, *Remarques sur les couleurs*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress. Seuls le chapitre et le numéro de paragraphe de l'extrait cité ont été mentionnés.
- BGM* : 1956, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (Remarks on the Foundations of Mathematics)*, Oxford, Blackwell.
- BlB* : 1996, *Le cahier bleu et cahier brun*, Paris, Gallimard, tr. fr. C. Imbert. [1958, *The Blue and the Brown Books*, Malden, Oxford et Victoria, Blackwell.]
- BPP I* : 1989, *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel. Seul le numéro de paragraphe de l'extrait cité a été mentionné.
- BPP II* : 1994, *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel. Seul le numéro de paragraphe de l'extrait cité a été mentionné.
- BT* : 2001, *The Big Typescript*, Vienne, Springer.
- CL 1930-32* : Citations d'après la traduction française de E. Rigal, 1988, *Cours de Cambridge (1930-1932)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.
- CC 1932-35* : Ludwig Wittgenstein, 1992, *Cours de Cambridge (1932-1935)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. É. Rigal.
- DWS* : 1997, *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. C. Chauviré, J.-P. Cometti, G. Guest, F. Schmitz, J. Sebestik et A. Soulez.
- EP* : 1985, *Études préparatoires à la deuxième partie des Recherches philosophiques*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel. Seul le numéro de paragraphe de l'extrait cité a été mentionné.
- LC* : 1992, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, tr. fr. J. Fauve. [1966, *Lectures and conversations*, Oxford, Blackwell].
- LSPP II* : Ludwig Wittgenstein, 2000, *L'intérieur et l'extérieur. Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie, II*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel. [1992, *Last Writings on the Philosophy of Psychology. The Inner and the Outer*, Oxford et Cambridge, Blackwell.]
- PB* : 1975, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, J. Fauve. Les citations indiquent seulement le numéro du paragraphe cité.
- PG* : 1980, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, tr. fr. M.-A. Lescouret. [1969, *Philosophische Grammatik*, Oxford, Blackwell.]
- PU* : 2004, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, tr. fr. de F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Le numéro du paragraphe a été mentionné pour la première partie. Les citations renvoyant à la seconde partie à la page de l'édition française.

- NPESS* : Ludwig Wittgenstein, 1982, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. É. Rigal. Les références à cet ouvrage mentionnent seulement la page de l'édition française.
- T* : 1961, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, tr. fr. P. Klossowski. Les références indiquent le numéro de la proposition.
- UG* : 1969, *Über Gewissheit (On Certainty)*, Oxford, Blackwell. Citations d'après la traduction française de G. Durand, 1965, *De la certitude*, Paris, Gallimard.
- VB* : 2002, *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion, tr. fr. J.-P. Cometti. [Ludwig Wittgenstein, 1989, *Vermischte Bemerkungen*, Oxford, Blackwell.]
- WCV* : 1991, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel.
- Z* : 1970, *Fiches*, Paris, Gallimard, tr. fr. J. Fauve. Seul le numéro de paragraphe de l'extrait cité a été mentionné.

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je tiens à saluer le support constant et sans faille de Claude Piché avec lequel j'ai toujours eu des discussions cordiales et qui a su m'apporter une aide très précieuse (autant monétaire que spirituelle) tout au long de cette entreprise difficile que représente la cotutelle. Son ouverture d'esprit incomparable, sa profonde bienveillance et la lecture patiente et minutieuse des ébauches antérieures de ce texte ont fait de lui un allié privilégié et inestimable.

Je profite aussi de l'occasion pour exprimer toute ma reconnaissance à Jocelyn Benoist. Sa rigueur et sa curiosité intellectuelle infatigable m'ont servi de modèle pour la rédaction de cette thèse. Je le remercie pour les conseils et les suggestions qu'il m'a prodiguées tout au long de ces années. J'ai renoncé à mentionner au fil du texte tout ce que je lui dois en philosophie tellement ma dette est profonde.

Au moment d'écrire ces lignes, j'ai une pensée spéciale pour Maude, Zoé et Charlotte qui ont bien voulu relire certains chapitres de la thèse.

Je voudrais souligner le soutien inconditionnel de mes parents, qui m'ont notamment offert le cadre idéal pour terminer l'écriture de cette thèse.

À la mémoire de Jean-René,

J'ai peur de ce que les mots vont faire de moi.

—Samuel Beckett

Un langage impropre n'est pas seulement défectueux en soi, mais il fait encore du mal aux âmes.

—Platon

INTRODUCTION

Comme le note Jacques Bouveresse, nous sommes « entrés dans la période des ouvrages et des articles du type “Wittgenstein et X”, dans lesquels on peut s’attendre à ce que X soit, de préférence, l’auteur le plus improbable possible¹ ». Derrière cette tendance, l’auteur de *Philosophie, mythologie et pseudo-science* décèle une certaine paresse intellectuelle qui consiste à refuser d’étudier sérieusement la pensée de Wittgenstein en la ramenant à des coordonnées plus connues et rassurantes. Cette situation, qui s’avère pour le moins embarrassante, témoigne avec éloquence des incompréhensions dont la pensée de Wittgenstein ne cesse d’être victime. Sachant que Wittgenstein a toujours fait preuve d’un zèle à toute épreuve lorsqu’il s’est agi d’insister sur l’importance des différences en philosophie, on ne peut que se joindre à Bouveresse et jeter un regard perplexe sur toutes ces lectures de Wittgenstein qui voudraient réinscrire ce dernier au sein d’un courant philosophique plus familier. En effet, pourquoi chercher les points de contact qui rapprochent Wittgenstein de tel ou tel système philosophique, alors même que le grand enseignement de son œuvre réside précisément dans le constat que ce sont avant tout les différences qui comptent en philosophie ?

Une telle observation n’a pas pour but de condamner en bloc tout projet de comparaison et de transformer Wittgenstein en philosophe intouchable – ce qui représente du reste une autre tendance lourde tout aussi problématique, que l’on trouve chez les lecteurs du philosophe viennois. L’essentiel est plutôt de prendre conscience d’un travers affectant la vaste majorité des commentaires de l’œuvre de Wittgenstein. Cette méprise consiste à niveler les thèses de Wittgenstein en cherchant leur équivalent au sein de l’histoire de la philosophie. L’intérêt d’une approche comparative ne va pas de soi; il revient donc à celui qui s’y livre d’en expliquer les motivations.

Dans le cas de Husserl, la mise en contraste n’a absolument rien d’« improbable » ou d’illégitime. Historiquement parlant, la phénoménologie transcendantale a littéralement servi de rampe de lancement au wittgensteinisme

¹ Jacques BOUVERESSE, 1991, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, Paris, Éditions de l’éclat, p. 11.

français. Si on laisse de côté les premiers commentaires consacrés à Wittgenstein au début des années 70², Jacques Bouveresse est le premier à avoir entrepris en France une étude patiente et systématique de la pensée de Wittgenstein (*Le mythe de l'intériorité*). Or, la référence à la phénoménologie husserlienne dans la construction de la problématique du *Mythe de l'intériorité* s'avère plutôt importante et déterminante. Sans doute, cet ouvrage possède le mérite de présenter au public français un philosophe qui, en dépit de son originalité, n'avait pas véritablement réussi à s'imposer en France. Cependant, il ne faudrait pas oublier que cette démarche est inséparable d'un contexte politique et philosophique qui, quant à lui, est assurément français. À l'époque où Jacques Derrida et les heideggériens prétendaient « dépasser » la philosophie de la subjectivité et le soi-disant « cartésianisme » de Husserl, la contribution personnelle de Jacques Bouveresse est d'avoir montré que l'on trouve chez Wittgenstein une contestation radicale de la conception moderne de la subjectivité qui se doit d'être considérée dans un tel débat³.

Dans un tel contexte, entreprendre une comparaison entre Wittgenstein et la phénoménologie husserlienne dépasse le simple effet de mode dénoncé par Bouveresse. Un tel rapprochement nous offre en réalité le cadre idéal pour mettre à l'épreuve les enjeux polémiques et philosophiques qui ont façonné le contexte de la réception de la pensée de Wittgenstein en France depuis les quarante dernières années. Contester l'opposition traditionnelle de la phénoménologie husserlienne et de la grammaire philosophique de Wittgenstein, ce n'est pas diluer son enseignement, mais c'est bien plutôt se proposer de refaire la cartographie d'une région complexe de la philosophie contemporaine. Pour continuer à filer la métaphore géographique, on pourrait dire que les plaques tectoniques du monde philosophique ont considérablement bougé depuis la parution du *Mythe de l'intériorité*, ce qui fait en sorte que l'opposition stricte entre Husserl et Wittgenstein semble avoir perdu de son tranchant et de son actualité. J'en veux pour preuve la « Préface » de 1987 du *Mythe de l'intériorité* où Bouveresse prend lui-même le soin d'ouvrir une porte qu'il avait pourtant condamnée en 1974⁴. Profitant de l'occasion que lui offre cette « Préface »,

² Pierre HADOT, 2004, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin.

³ Selon la formulation de Bouveresse, Wittgenstein représente une sorte de « Anti-Husserl ». Jacques BOUVERESSE, 1987, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, p. 22.

⁴ Je fais ici allusion à ce passage : « J'ai essayé, dans le *Mythe de l'intériorité*, de donner une idée approximative de la situation historique "objective" de Wittgenstein en l'opposant à Husserl et en le

ce dernier souligne que l'un des points dont il est le moins satisfait est précisément la mise en scène inaugurale de l'ouvrage où Husserl apparaît comme la personnification philosophique de la majorité des thèses philosophiques critiquées et rejetées par Wittgenstein.

Voilà un aveu pour le moins inattendu qui conduit inévitablement le lecteur à se demander ce qu'il faut élaguer de la critique que Bouveresse adressait à Husserl lorsqu'il lui reprochait de ne pas avoir été sensible aux conséquences grammaticales et linguistiques qui découlent de l'opération de la réduction phénoménologique :

Il est significatif que ni Descartes ni Husserl ne se soient *réellement* demandé ce qu'il advient du langage lorsqu'on entreprend de douter de tout ce dont il est possible de douter ou lorsqu'on effectue l'ἐποχή transcendante. Il est clair que la recherche du commencement radical en philosophie impliquerait que l'on suspende également l'attitude naïve à l'égard du langage lui-même, ne serait-ce que parce qu'il se présente aussi, entre autres choses, comme une réalité psychophysique naturelle, comme un produit plus ou moins contingent et comme quelque chose qui n'est pas tombé du ciel⁵.

Bouveresse a très certainement raison lorsqu'il souligne que la phénoménologie ne peut pas faire l'économie d'une réflexion précise et minutieuse sur la nature du langage ordinaire et sur l'écart éventuel que celui-ci entretient avec les préoccupations et le discours de la philosophie. L'auteur du *Mythe de l'intériorité* sort cependant l'artillerie lourde lorsqu'il soutient que la recherche d'un fondement premier devrait forcément conduire Husserl à rejeter le langage ordinaire et les préjugés qu'il véhicule afin de construire un langage phénoménologique qui aurait pour vocation de décrire l'expérience brute et immédiate telle qu'elle se manifeste à la conscience. En noircissant le trait de cette façon, Bouveresse a le mérite de donner à l'écart qui sépare Husserl et Wittgenstein son amplitude maximale en lui conférant une portée pour le moins saisissante. En définitive, si la méthode de la réduction transcendante possède bel et bien de telles conséquences, cette dernière fait glisser la phénoménologie sur une pente dangereuse et irrésistible qui risque de la faire sombrer dans la mythologie du « langage privé », qui se trouve critiquée et démontée par l'argument de Wittgenstein.

En faisant appel à une telle expression, il faut bien sûr se demander quel terrible danger la notion de langage privé peut bien annoncer. Peter Hacker souligne

rapprochant de Peirce. C'est essentiellement à cause de la position respective que Husserl et Peirce occupent par rapport à Descartes que j'ai été tenté par cette idée. Et c'est certainement l'un des points sur lesquels je suis le moins satisfait » (*ibid.*, p. 10).

⁵ *Ibid.*, p. 30.

à bon droit que ce que l'on nomme un peu négligemment l'*argument du langage privé* renvoie à un écheveau d'arguments et de remarques grammaticales particulièrement difficile à démêler⁶. Généralement, on présente cet argument en mentionnant qu'il établit que je ne peux pas inventer et m'apprendre à moi-même un langage qui, de façon essentielle, ne pourrait être compris que de moi seul. La simplicité de cette formule est sans doute à la mesure de l'étrangeté du scénario hypothétique auquel il prétend s'attaquer. Pourtant, lorsqu'on se donne la peine de suivre les réflexions de Wittgenstein, la profondeur de cet argument devient très rapidement vertigineuse. À vrai dire, l'argument du langage privé s'organise autour de trois grandes intuitions qui sont plus à même de nous faire sentir la portée philosophique de cet argument.

1. À chaque fois que l'on prend la parole, on risque de ne pas être compris, et le philosophe n'échappe pas à cette loi du discours. En tentant de concevoir un langage radicalement incompréhensible tout en soulignant l'absurdité intrinsèque d'une telle hypothèse, Wittgenstein jette une lumière inédite sur l'exigence de compréhensibilité et d'intelligibilité contre laquelle tout usage du langage est adossé. Dans la mesure où le discours philosophique marche toujours sur un mince fil tendu sur l'abîme du non-sens, le langage privé entretient une solidarité souterraine avec les problèmes que posent les technicités et les difficultés du langage philosophique. Comme le remarque Sandra Laugier : « Le philosophe parle avec les mots de l'ordinaire, dont rien ne dit qu'ils seront acceptés des autres hommes, alors qu'il prétend parler pour tous. Ce qui montre que la question de la parole philosophique est celle du langage en général : elle concerne notre refus ou notre peur de sa publicité, et pas son prétendu caractère privé⁷. » En somme, le discours philosophique – qui représente le symbole même de l'incompréhension planant sur notre usage du langage – recouvre tout un spectre de non-sens dont le langage privé représente probablement l'échantillon le plus pur et le plus instructif. Dès lors, en imaginant le scénario aussi hypothétique que surréaliste du langage privé, Wittgenstein nous invite à penser cette faille qui habite le cœur de toute parole philosophique.

⁶ Peter HACKER, 1990, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations. Wittgenstein – Meaning and Mind*, v. 3, 1^{re} partie, Oxford, Blackwell, p. 1.

⁷ Sandra LAUGIER, 2009, *Wittgenstein : les sens de l'usage*, Paris, Vrin, p. 259.

2. L'argument du langage privé est supporté par une compréhension radicalement *expressive* du signe. En clair, Wittgenstein critique l'idée selon laquelle il suffit d'*associer* une référence à un signe pour lui donner une signification. Le signe n'est pas un *signal* ou un *indice* qui, en vertu d'un mécanisme psychologique occulte et étrange, nous permettrait de nous remémorer sa signification. Le signe linguistique tire sa signification du fait qu'il appartient à un système de règles grammaticales. Par conséquent, toute théorie du signe qui voudrait court-circuiter la grammaire en se rabattant sur une quelconque relation causale et associative doit être récusée avec force.
3. Finalement, puisque la signification d'un signe ne dépend pas de la référence qu'on peut lui associer, les concepts psychologiques ne puisent pas leur signification des états mentaux qu'ils désignent. Il est alors dans l'ordre des choses que Wittgenstein rejette toutes les philosophies qui ont recours à l'introspection ou à l'observation interne des vécus pour mener une clarification conceptuelle. Comme le notera avec sarcasme Wittgenstein, en raison du gouffre qui sépare la signification de la référence, ce n'est pas en portant attention à mon mal de tête que je parviendrai à comprendre quoi que ce soit à propos du concept de douleur (*PU*, §314).

Même si plusieurs lecteurs de Wittgenstein ont pu voir dans l'argument du langage privé une sorte de réfutation clés en main de la phénoménologie, il est peu plausible que la phénoménologie ne cadre avec l'une ou l'autre de ces formulations de l'argument du langage privé. En toute rigueur, si l'on devait envoyer à l'abattoir de la grammaire philosophique une quelconque phénoménologie, il faudrait immédiatement opter pour celle que Wittgenstein avait mise en chantier durant sa période intermédiaire (1929–33) et dont témoignent de façon exemplaire les *Remarques philosophiques*. Comme le note encore une fois Bouveresse, cette phénoménologie représente très certainement le type d'entreprise philosophique que Wittgenstein voulait ruiner grâce à l'argument du langage privé⁸. La précision est importante attendu que cette « phénoménologie » est une phénoménologie de la sensation et de l'expérience immédiate au contraire de la phénoménologie des modalités intentionnelles de la conscience échaffaudée par Husserl. Du moins, c'est la conclusion à laquelle on parvient inévitablement si l'on se rallie au jugement de

⁸ Jacques BOUVERESSE, 1987, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, p. 378.

Gérard Granel. Comme l'indique très justement l'auteur du *Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, la grande réalisation de la phénoménologie husserlienne est d'être parvenue à développer une théorie de la conscience qui fait l'économie du langage de la sensation hérité de la psychologie et de ses préjugés⁹.

Cette thèse s'assigne pour objectif principal de dresser le patient inventaire de toutes les raisons démontrant que la phénoménologie husserlienne n'est pas et ne saurait être assimilable à un quelconque langage privé¹⁰. On pourrait objecter à un tel projet qu'il s'agit finalement d'enfoncer une porte ouverte. Après tout, de tels malentendus ont jalonné une bonne partie du XX^e siècle et ils s'expliquent très certainement par la divergence de grammaire et de vocabulaire qui sépare la phénoménologie de la philosophie analytique. Sachant depuis les théories de l'interprétation radicale qu'une traduction parfaite est une chimère, nous ne devons pas nous étonner de cette incompréhension réciproque. Je laisserai au lecteur le soin de se faire sa propre idée sur la question, mais, pour ma part, je suis convaincu que la tentation de ce rapprochement entre la phénoménologie et le langage privé est trop forte pour qu'elle n'ait pas une signification philosophique véritable et profonde. En m'installant dans l'espace ouvert par l'écart qui sépare le langage privé de la phénoménologie, j'aimerais donc tout d'abord neutraliser cette tentation en établissant que la théorie de l'expression mise en chantier par Husserl recoupe les intuitions majeures de Wittgenstein. Afin d'instruire cette thèse difficile, je tâcherai de démontrer par l'exemple qu'il est possible de proposer une reformulation « phénoménologique » et « husserlienne » des conclusions essentielles de l'argument du langage privé. Le mérite d'une telle entreprise ne sera pas de faire « dialoguer » la philosophie analytique et la philosophie continentale, mais d'administrer à Wittgenstein sa propre médecine. En faisant « pivoter l'axe de notre regard », en

⁹ À cet égard, il serait peut-être plus juste de dire que Granel a montré que l'originalité de Husserl aura été de dépasser une pensée de la sensation en tentant une reconstruction du régime de la sensation depuis le prisme de l'intentionnalité. Bien que les résultats s'avèrent pour le moins instables, on ne peut pas nier que la visée qui anime l'effort intellectuel et philosophique de Husserl est fort différente de la phénoménologie de la sensation réclamée par Wittgenstein dans les *Remarques philosophiques*. Gérard GRANEL, 1968, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, p. 34 et *passim*.

¹⁰ Je ne suis pas le seul à vouloir limiter les pouvoirs extraordinaires de cet argument du langage privé qui, avec les années, est devenu une sorte d'incantation permettant de disposer de toutes les positions philosophiques jugées suspectes et problématiques. Cf. GOLDSTEIN, Irwin. 1996, « *Ontology, Epistemology, and Private Ostensive Definition* », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVI, n° 1, p. 137-147. Dans cet article, l'auteur montre que la critique des définitions ostensives privées, qui est, comme nous le verrons, la cheville ouvrière de l'argument du langage privé, ne permet pas d'inquiéter l'idéalisme, le solipsisme ou l'immatérialisme.

nous forçant à jeter un regard différent sur les phénomènes, ce reformatage phénoménologique nous permettra de vérifier si toutes les conséquences que l’auteur des *Recherches philosophiques* tire de l’argument du langage privé sont aussi inexorables qu’il voudrait nous le faire croire. En effet, une fois dépouillées des métaphores et des tournures qui les enrobent, il n’est pas impossible que certaines des idées censées être indissociables de l’argument du langage privé perdent de leur lustre ou de leur pouvoir de séduction. Loin de représenter un bête exemple du langage privé, la phénoménologie husserlienne, en raison de la spécificité de son langage et de sa grammaire, nous servira de laboratoire pour mettre à l’épreuve la validité des idées fondamentales de Wittgenstein concernant le langage ordinaire, l’intériorité du sujet et leur articulation.

Afin de mener à bien ce projet, je devrai procéder en trois étapes qui correspondent évidemment aux trois axes qui quadrillent le champ que recouvre l’argument du langage privé. 1/Dans un premier temps, il faudra clarifier les rapports troubles que la phénoménologie entretient avec le langage ordinaire (**Chapitre I et II**). Tout en faisant droit à la distance véritable qui sépare le discours phénoménologique du langage ordinaire, j’aimerais montrer que cet écart repose essentiellement sur un usage particulier des guillemets, qui respecte néanmoins les limites très précises que lui fixe la grammaire de notre langage. 2/Ensuite, il s’agira d’établir que Husserl, à l’instar de Wittgenstein, rejette toute conception associationniste et signalétique de l’expression, ce qui fait de ce dernier un allié inattendu et surprenant de l’auteur des *Recherches philosophiques* (**Chapitre III et Chapitre IV**). 3/Et, finalement, tout en reconnaissant l’importance vitale que recèle aux yeux de Husserl la description de l’expérience vécue, je tenterai de mettre en relief le fait que la phénoménologie – au contraire des philosophies de l’introspection – respecte systématiquement le dualisme des états mentaux et des concepts nous permettant de les désigner. Cette promesse sera sans doute la plus ardue à honorer, mais cette difficulté servira de prisme pour diffracter toutes les menues différences qui séparent Husserl de Wittgenstein.

En raison de la visée de cette étude comparative, qui se veut tout d’abord axée sur des problèmes philosophiques et conceptuels, j’ai préféré concentrer mon attention sur les textes canoniques qui, historiquement, ont fixé les termes du débat. Il ne sera donc pas question d’aplanir la force des thèses de Husserl ou de Wittgenstein en montrant que, dans les inédits, se cache un « autre » Husserl

finalement plus « wittgensteinien » qu'on pourrait le croire. Non, l'enjeu est plutôt de confronter ces deux géants de la philosophie en privilégiant deux textes où les positions respectives de l'un et de l'autre s'affichent dans toute leur radicalité : les *Idées directrices I* et les *Recherches philosophiques*. Ces deux ouvrages n'ont cependant jamais été considérés comme une sorte de périmètre dont il ne faudrait jamais sortir. Dans cette optique, les *Idées directrices* ont été appréhendées comme le centre de gravité de la phénoménologie descriptive et statique, ce qui m'a permis d'insérer dans mon corpus tous les textes qui vont des *Recherches logiques* (1901–1902) jusqu'aux brouillons de réécriture des *Recherches logiques* de 1913–14 en passant par les *Leçons sur la théorie de la signification* (1908). Il s'est donc agi de couvrir la période qui correspond approximativement à l'époque où Husserl a enseigné à l'Université de Halle (1901–1916) en lui ajoutant bien sûr les textes des *Recherches logiques*. À l'occasion, je me suis donné la permission de m'aventurer du côté de textes tardifs, tels que les *Méditations cartésiennes* (1929), dans la mesure où ils respectaient le cadre théorique de la phénoménologie statique des *Idées directrices*. En ce qui concerne Wittgenstein, j'ai considéré les *Recherches philosophiques* (1953) pour ce que cet ouvrage représente, c'est-à-dire le point d'aboutissement formidable d'une démarche philosophique qui trouve ses origines dans le tournant grammatical que sa pensée avait connu au début des années 1930 avec la *Grammaire philosophique* et le *Cahier bleu*. On ne trouvera donc que très peu de références au *Tractatus logico-philosophicus* (1921) et aux *Remarques philosophiques* (1929), qui correspondent à une période différente de son oeuvre.

Comme ne cesse de le souligner Wittgenstein, ce qui compte en philosophie, ce sont les différences. Mais, ce qui importe encore davantage, c'est de voir les différences là où elles sont vraiment. De ce point de vue, j'espère que le lecteur saura pardonner à l'auteur toutes ses omissions et ses oublis si ce dernier est parvenu à clarifier et préciser le moindrement les écarts et les divergences qui séparent la grammaire philosophique de la phénoménologie.

PREMIERE PARTIE : LE LANGAGE ORDINAIRE ET LE « MUTISME » DE L'EXPÉRIENCE IMMÉDIATE

Introduction

Question de refroidir les ardeurs de ceux qui voudraient d'entrée de jeu se tourner vers le langage ordinaire ou tirer le rideau du langage pour enfin contempler les choses mêmes, il pourrait être important de rappeler la définition que Wittgenstein donne de la philosophie et qui n'aurait sans doute pas déplu à Husserl : « En philosophie on est obligé dans tous les cas d'apprendre non seulement *ce qu'il* faut dire sur un objet, mais *comment* il faut en parler. On doit toujours à nouveau apprendre d'abord la méthode selon laquelle il faut l'aborder » (*BFL*, III, §43). Cette remarque tranche singulièrement avec le rôle de « philosophe du langage ordinaire » que l'on tente souvent de faire jouer à Wittgenstein. Alors que l'on aurait pu s'attendre à ce qu'il prenne ses distances à l'égard des spéculations interminables dans lesquelles les philosophes s'enlisent trop souvent à propos de la méthode que l'on doit adopter en philosophie, Wittgenstein insiste avec force sur le fait que la réflexion philosophique doit inévitablement se questionner sur la méthode que l'on doit choisir pour parler de l'objectivité.

Laissant délibérément de côté les différences méthodologiques les plus évidentes qui séparent la phénoménologie de la grammaire philosophique, j'aimerais prendre pour point de départ une remarque de Vincent Descombes concernant une divergence qui, en dépit de sa nature apparemment incidente, est sans doute la plus instructive. Ce dernier a probablement raison lorsqu'il note que l'écart qui sépare Husserl de Wittgenstein découle avant tout d'un désaccord local qui concerne le sens

que l'on doit donner à la notion de sens¹. Peu importe si cette remarque laisse dans l'ombre d'autres différences par ailleurs importantes, cette suggestion a le mérite de proposer une formulation nette qu'il est facile de confirmer ou d'infirmer par des faits textuels.

Bien que l'on considère généralement le sens comme étant le sens d'une expression langagière, l'originalité de Husserl résiderait dans le fait qu'il nous convie à élargir cette notion pour faire droit à l'idée d'un sens extra-langagier (*Ideen I*, §55, p. 183, [p. 106] et §124, p. 419 [p. 256]). Afin de bien marquer la spécificité de son entreprise philosophique, Husserl soutient effectivement à de multiples reprises que la phénoménologie consiste à exprimer le « sens de l'expérience ». Cette thèse s'affiche sans complexe dans un passage célèbre des *Méditations cartésiennes*, selon lequel le point de départ de l'entreprise phénoménologique est « l'expérience pure et, pour ainsi dire encore muette, dont il s'agit d'abord d'exprimer de manière pure le sens spécifique » (*Hua I*, §16, p. 84 [p. 77]). Ce thème joue aussi un rôle de premier plan dans les *Idées directrices*, qui proclament que chaque objet possède un sens qui prescrit un certain mode de donation. Toujours dans le même texte, Husserl pousse l'audace jusqu'à évoquer l'idée d'un « sens du monde (*Weltsinn*) » (*Ideen I*, §145, p. 488 [p. 303]).

Même si l'usage que fait ici Husserl de la notion de sens est « inusité » (*außerordentlich*), le jargon phénoménologique tente de cerner quelque chose d'assez simple. Chaque phénomène se donne à moi selon une certaine guise, selon un certain mode de donation qui, justement, fait en sorte que je suis en mesure de comprendre que l'objet devant moi est un livre, une table ou un tableau. Selon la terminologie des *Idées directrices*, chaque objet possède un mode de présentation, c'est-à-dire un sens noématique (*noematischer Sinn*) qui me permet d'identifier cet objet comme étant tel ou tel objet. En d'autres termes, tout objet qui se donne à la conscience possède un mode de donation particulier qui lui confère un certain sens (*Ideen I*, §88, p. 304 [p. 181] et *passim*).

Quoique cet élargissement ait suscité l'enthousiasme de Merleau-Ponty, d'autres ont critiqué cet usage extravagant du concept de « sens ». Avec Vincent Descombes, on pourrait faire valoir une perspective wittgensteinienne et déplorer que cet usage « inusité » du terme de « sens » contredise la grammaire de notre langage

¹ Vincent DESCOMBES, 1983, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, p. 55 et *sq.*

ordinaire. Il est tout à fait naturel de dire qu'une expression a un « sens ». Par contre, en dehors d'un contexte philosophique, y a-t-il vraiment un sens à dire que les objets ou les phénomènes ont un « sens » ? Le mot « table » a bel et bien un sens. Mais n'est-il pas absurde de prétendre que la table, en tant qu'objet d'une visée intentionnelle, possède un « sens »² ? En raison de cet usage pour le moins étrange de la notion de sens, Vincent Descombes en tire la conclusion que le discours du phénoménologue est un discours « hors de l'ordinaire »³, c'est-à-dire un discours qui contrevient aux normes grammaticales qui gouvernent notre usage ordinaire du langage.

Cet argument doit cependant être envisagé avec précaution. Après tout, ne pourrait-on pas affirmer que certaines analyses de Wittgenstein sont, elles aussi, adossées à un usage extraordinaire du langage ? Par exemple, l'emploi qui est fait dans les *Recherches philosophiques* de la notion de « jeu de langage » semble normal et ordinaire pour n'importe quel wittgensteinien. Pourtant, dans la vie ordinaire, nous n'employons jamais cette expression de « jeu de langage » et, dans cette mesure, ce concept pourrait aussi être dit « hors de l'ordinaire »⁴. Probablement conscient de cette difficulté, Descombes reconnaît que le langage ordinaire peut tolérer certains écarts⁵. Pour s'en convaincre, il suffit de songer au langage technique développé par la chimie ou la physique. Ce ne sont pas tous les écarts par rapport à la norme du langage ordinaire qui sont pertinents du point de vue d'une thérapeutique philosophique. Certains écarts peuvent même être sains et salutaires⁶.

² Vincent Descombes résume sa critique dans cette formule lapidaire : « Il est ordinaire de dire d'une proposition qu'elle a un sens. Il est extraordinaire de le dire d'une perception. » (*Ibid.*, p. 58)

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ Il s'agit de la critique que Ricœur développe dans un texte inédit consacré à Husserl et Wittgenstein. Cf. Paul RICŒUR, « Le dernier Husserl et le dernier Wittgenstein », texte édité par Marc-Antoine Vallée, p. 20 et 23. Ce texte – probablement écrit en 1965 – n'a malheureusement pas fait l'objet d'une publication. Cependant, il est possible de le consulter sur le site internet du Fonds Ricœur (<http://www.fondsriceur.fr>). Je profite de l'occasion pour remercier Marc-Antoine Vallée de m'avoir informé de l'existence de ce texte. Je tiens aussi à noter que je ne partage pas ce reproche qui repose en réalité sur une incompréhension de la pensée de Wittgenstein. La grammaire philosophique ne vise pas à proscrire certaines expressions en raison du fait qu'elles appartiennent à une terminologie décalée par rapport à l'usage ordinaire. Tout au contraire, il s'agit de changer l'attitude que nous avons à l'égard de certains mots, attitude qui nous pousse à leur conférer un pouvoir extraordinaire qu'ils n'ont pourtant pas. Wittgenstein combat non pas le lexique des philosophes, mais le fétichisme qui les aveugle. J'aurai l'occasion de revenir d'une manière plus détaillée sur cet aspect de ma lecture de Wittgenstein. *Infra*, 4.3.1, p. 127.

⁵ Vincent DESCOMBES, 1983, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, p. 57.

⁶ Sur ce point, la position de Vincent Descombes est relativement modérée et il faut saluer le fait qu'il ne sombre pas dans une fétichisation de l'ordinaire : « Il y a un écart entre l'usage ordinaire et l'usage des philosophes. Il serait dogmatique et abusif d'en conclure à l'illégitimité de l'un ou de l'autre de ces emplois du langage. Les buts du philosophe ne sont pas ceux que nous poursuivons quand nous usons

Afin de garantir une assise plus solide à sa critique de la phénoménologie, Vincent Descombes s'empresse de préciser que l'usage phénoménologique de la notion de sens est problématique en raison même des prétentions de la démarche phénoménologique. Le problème n'est pas simplement que la phénoménologie apporte un codicille à la notion ordinaire de sens. Vincent Descombes conteste avant tout le projet auquel est suspendue une telle reconfiguration des paramètres de la grammaire de ce concept. *Si le phénoménologue soutient que l'expérience muette a un sens qui pourrait être exprimé*, c'est parce qu'il estime que la tâche de la philosophie est de remonter en amont du langage et de décrire l'expérience muette dans son immédiateté brute en développant un « langage phénoménologique ». Le passage où Vincent Descombes formule cette attaque est un peu long, mais il mérite d'être cité dans son intégralité :

Le langage phénoménologique ne se comprend pas de lui-même, il réclame, pour être compris, une présentation en termes plus ordinaires. C'est précisément cette explication que Husserl néglige de donner. Mais c'est aussi cette sorte d'explication que la phénoménologie ne devrait jamais avoir à donner. Le langage de la phénoménologie devrait être celui de l'expérience. Il devrait être celui de toute présentation (puisque la phénoménologie veut justement être une description préalable à toutes les constructions). Si les concepts phénoménologiques nécessitaient d'être introduits et présentés, il faudrait leur retirer le titre de phénoménologique pour le donner aux concepts par lesquels on les présenterait. Mais, à supposer que le concept extraordinaire de sens soit nécessaire à la phénoménologie telle que Husserl la pratique, il y aurait une régression à l'infini inévitable. Le présentateur devrait en effet être présenté, dans sa qualité de présentateur, par celui-là même qui attendait de lui sa présentation⁷.

Le phénoménologue prétend décrire l'expérience dans son immédiateté brute ; il présente donc le langage qu'il utilise comme étant un discours purement ostensif. Par son discours, le phénoménologue donne à voir les choses telles qu'elles se manifestent dans l'expérience. Le langage phénoménologique a pour seul objectif de présenter les phénomènes tels qu'ils se donnent et de nous les faire voir. Et c'est précisément pour cette raison que l'idée d'un langage qui pourrait être à la fois technique et phénoménologique est incohérente. Si la phénoménologie attribue une signification technique à certains concepts (*intentionnalité, objet, sens*, etc.), elle doit alors faire appel à un langage plus « ordinaire » pour expliquer la signification

des formes ordinaires. Toutefois, en constatant l'écart, nous signalons le point où une explication est requise : il appartient au philosophe d'introduire et d'expliquer les raisons du nouvel usage qu'il entend adopter » (Vincent DESCOMBES, 2004, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, p. 469). Les transgressions de la grammaire du langage ordinaire ne sont pas nécessairement proscrites. Par contre, lorsqu'on les constate, elles nous donnent le droit d'exiger des justifications de la part du philosophe.

⁷ Vincent DESCOMBES, 1983, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, p. 57-58.

desdits concepts. Dès lors, si le langage phénoménologique présuppose l'existence d'un langage ordinaire pour fixer le sens technique de certains de ses concepts, cela signifie que le langage phénoménologique se rattache au monde vécu par l'intermédiaire du langage ordinaire. Par conséquent, ce n'est plus le langage phénoménologique, mais bien le langage ordinaire qui, en offrant un médium pour la définition des concepts techniques de la phénoménologie, permet de nous ménager un accès au monde tel qu'il se donne dans l'expérience vécue.

Est-ce à dire que seul le langage ordinaire peut prétendre au titre de langage phénoménologique ? La réponse de Descombes à cette question est négative. L'idée même de langage phénoménologique est une absurdité. Il n'est pas difficile d'arriver à une conclusion similaire en rappelant certaines des lignes de force qui traversent la réflexion de Wittgenstein dans le *Tractatus*. Le langage nous permet de parler du monde. Pour le dire dans les termes du *Tractatus*, les propositions langagières sont des *images* qui, en vertu de leur forme représentative, nous permettent de désigner des faits (T. 2.1 et 2.17). Par contre, le langage ne peut pas lui-même se présenter en tant qu'instance de présentation ; le langage ne peut pas exprimer le rapport qu'il entretient avec le réel puisque ce rapport est présupposé par tout acte d'expression⁸. Il s'agit de l'une des thèses centrales du *Tractatus* : on ne peut pas *dire* ce qu'est l'essence du langage, mais seulement le *montrer* (T. 2.172). Comme le fait remarquer Wittgenstein, la proposition ne peut pas elle-même *dire* quel est son sens⁹. Le sens d'une proposition ne peut se *montrer* que dans son application (T. 5.557). Une proposition n'a un sens qu'en vertu du contexte de son usage, contexte silencieux dans lequel se *montre* et se reflète le sens de la proposition. Par conséquent, le langage ne peut pas lui-même se *dire* en tant que langage pas plus qu'il ne peut *dire* en quoi consiste le sens des propositions qui le composent. Le langage est donc étroitement lié à une forme d'indicible qui est, pour ainsi dire, la condition de tout discours signifiant¹⁰. En ce sens, Pierre Hadot a tout à fait raison de dire que « le langage est en quelque sorte à lui-même sa propre limite »¹¹. Le langage est adossé à

⁸ Comme le note Wittgenstein, l'image ne peut pas se placer à l'extérieur d'elle-même pour dépeindre sa propre forme de représentation. T. 2.174.

⁹ Cf. T. 3.262, 3.332, 3.333, 4.022 et 4.121.

¹⁰ Cf. T. 6.44 et 6.522.

¹¹ Pierre HADOT, 2004, « Réflexions sur les limites du langage à propos du "Tractatus logico-philosophicus" de Wittgenstein », *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, p. 33.

une application, à un usage qui ne peut pas se dire en tant qu'usage¹². Bien sûr, je peux toujours décrire un certain usage du langage, mais, justement, cette description correspond à un autre usage du langage qui repose aussi sur une part de silence et d'indicible qui ne peut que se montrer au sein de l'usage lui-même.

Dans ce contexte, on ne peut qu'être frappé par le fait que la phénoménologie semble ignorer la finitude constitutive du langage en caressant le projet d'un langage qui serait en mesure de décrire dans son immédiateté le contexte silencieux qui borde et accompagne tout usage du langage. Si Descombes évoque la menace de la régression à l'infini dans le passage cité un peu plus haut, c'est finalement parce que l'idée même d'un dire phénoménologique est une aberration philosophique lorsqu'on adopte une perspective wittgensteinienne. Pour Husserl, la tâche de la phénoménologie est d'exprimer le sens de l'expérience muette dans laquelle s'enracinent nos pratiques langagières. À l'encontre d'un tel programme, Wittgenstein ferait sans doute valoir que le mutisme de l'expérience qui sert de toile de fond à notre pratique du langage n'est pas quelque chose qui puisse ou doive être verbalisé. Le langage phénoménologique se présente comme un langage qui pourrait décrire l'expérience vécue dans sa pure immédiateté. Le langage phénoménologique est en somme un langage qui pourrait sortir de lui-même pour nous faire voir le silence même de l'expérience présupposé par tout usage du langage. Toutefois, une telle extériorité ne peut être véritable puisque la phénoménologie fait toujours comme s'il était possible de *dire* en termes langagiers ce qui, justement, ne se donne à voir qu'en dehors du langage, à même l'immédiateté de l'expérience vécue¹³.

Le mérite de cette critique très profonde de la phénoménologie est qu'elle nous donne un formidable fil conducteur pour arpenter l'écart qui sépare la phénoménologie de la grammaire philosophique. Il y a une différence entre ce qui se *montre* au sein de l'expérience et ce que l'on peut *dire* grâce au langage ordinaire.

¹² Voilà d'ailleurs pourquoi Wittgenstein dénie toute validité logique au signe d'assertion que l'on retrouve chez Frege. *T.* 4.442.

¹³ En dépit de toutes les transformations que connaîtra sa pensée, Wittgenstein restera toujours fidèle à cette idée (même si la frontière entre le dicible et l'indicible ne cessera de se déplacer). D'une certaine manière, Wittgenstein ne cessera de critiquer les philosophes qui tentent de tenir un discours sur l'expérience immédiate qui se situe en amont du langage en faisant comme si l'on pouvait dire ce qui se montre dans notre usage ordinaire et effectif du langage. Tout comme la phénoménologie, Wittgenstein reconnaît que notre pratique langagière s'enracine dans une expérience silencieuse qui n'est rien d'autre que la dimension contextuelle de toute signification. Néanmoins, les perplexités philosophiques commencent lorsque le philosophe traite cette expérience silencieuse comme si elle était un langage. Supposer qu'il y ait un langage de l'expérience ou un langage phénoménologique, c'est justement s'empêcher de comprendre le silence de l'expérience en écrasant le partage du dire et du montrer.

S'il faut en croire Vincent Descombes, les analyses de Wittgenstein s'opposent à la phénoménologie dans l'exacte mesure où cette dernière tente de transgresser les limites du dicibles en faisant comme si l'expérience elle-même possédait un langage qui, par un simple effort de traduction, pourrait nous permettre de l'exprimer. Dès lors, pour identifier la pomme de discorde qui oppose la phénoménologie et la grammaire philosophique, il suffira de s'intéresser à ce thème de l'indicible et de poser la question de savoir quel rapport le discours philosophique entretient avec l'expérience immédiate. La façon la plus naturelle de procéder sera de commencer par une description minutieuse et systématique de la nature du discours phénoménologique de Husserl (**Chapitre I**) pour ensuite tenter de déterminer quel rôle l'expérience muette et immédiate joue au sein de la philosophie du Wittgenstein des *Recherches philosophiques* (**Chapitre II**).

Chapitre I : La phénoménologie et son langage

En réalité, elle ne donnait aucun nom au normal, parce qu'elle en faisait elle-même partie jusqu'à la racine de ses cheveux. De même peut-on penser que, s'ils parlaient, les animaux ne donneraient aucun nom à la nature à laquelle ils appartiennent intégralement. Mais lui, il était en dehors et le normal s'appelait justement le « normal ». (Alberto Moravia, *Le conformiste*)

Si certains croient encore aujourd'hui que Wittgenstein nous a donné une réfutation toute prête de l'usage fait par la phénoménologie du langage, c'est sans doute parce qu'il s'est attaqué à la mythologie de l'expérience immédiate en soulignant l'absurdité d'une philosophie qui serait suspendue à l'élaboration d'un nouveau « langage phénoménologique ». Il s'agit d'un point sur lequel j'ai déjà eu la chance de mettre en garde le lecteur : loin de favoriser la rupture ou le rapprochement avec Husserl, ce terme de « langage phénoménologique » est ici un faux-ami qui risque plutôt de brouiller les pistes et de nous égarer définitivement dans le *no man's land* qui sépare la phénoménologie de la grammaire philosophique.

Pour Wittgenstein, le langage phénoménologique renvoie au projet absurde d'une description de l'expérience sensible dans sa pure immédiateté, projet qu'il avait lui-même caressé au début de sa période dite intermédiaire (1929)¹. Le problème est bien sûr qu'il est loin d'être évident que cette notion wittgensteinienne de « langage phénoménologique » permette de rendre compte de la nature et du registre du discours phénoménologique tenu par Husserl. Jamais la phénoménologie husserlienne n'a eu pour objectif de concevoir les objets physiques comme étant un

¹ Bien que la lecture de Wittgenstein qu'il supporte soit par moment sujette à caution, le mérite de l'ouvrage de Merrill Hintikka et de Jaakko Hintikka est d'avoir souligné l'importance de la tentation phénoménologique dans l'itinéraire de Wittgenstein. Jaakko HINTIKKA et Merrill HINTIKKA, 1986, *Investigating Wittgenstein*, New York, Blackwell. Dès la parution des *Remarques philosophiques*, Herbert Spiegelberg avait été frappé par l'emploi wittgensteinien du terme de phénoménologie. Herbert SPIEGELBERG, 1968, « *The Puzzle of Wittgenstein's Phänomenologie (1929-?)* », *American Philosophical Quarterly*, vol. 5, p. 244–256. Bien plus que les *Remarques philosophiques*, ce sont les *Remarques sur la forme logique* qui représentent le texte le plus « phénoménologique » de Wittgenstein. Seul article publié du vivant de Wittgenstein, ce court essai propose de réinterpréter en termes phénoménologiques le concept énigmatique d'objet développé par le *Tractatus*.

conglomérat de sensations immédiates que l'on pourrait désigner en développant un langage « technique » qui nommerait non pas des objets, mais des sensations. Du moins, la phénoménologie n'a jamais pu se réduire à cela puisque la sensation, par définition, se situe à un niveau infra-intentionnel.

En vérité, il serait à mon avis possible de montrer que la notion de « sens noématique » élaborée par Husserl ruine à sa manière tout projet de « langage phénoménologique » au sens où Wittgenstein emploie le terme. Au contraire de Wittgenstein qui rêve d'un langage permettant de décrire les sensations dans leur pure immédiateté, le geste de la phénoménologie consiste à jeter un doute sur cette pure immédiateté en montrant que les couches prélinguistiques les plus profondes de la perception sont animées et traversées par le registre du sens. Loin de sortir de l'enclos de la sémantique pour découvrir une expérience brute et extralinguistique, la phénoménologie husserlienne préfère constater l'absence de limites de la sphère du sens qui irrigue entièrement le champ de la perception. Pour cette simple raison, il convient donc de se méfier d'une éventuelle récupération antiphiénoménologique de l'évolution de la pensée de Wittgenstein puisque Husserl n'a jamais véritablement souscrit à la mythologie de l'expérience brute et immédiate, qui semble avoir été la prémisse de la dérive phénoménologique de Wittgenstein.

Il ne saurait être question d'entreprendre ici une telle démonstration qui ne pourra être partiellement menée qu'une fois complétée l'interprétation détaillée de l'argument du langage privé (**Chapitre VI**). Pour le moment, je me contenterai de faire ressortir la spécificité de la conception husserlienne du langage phénoménologique. À l'encontre du jugement de Descombes, je me propose d'établir que le langage phénoménologique tel que le conçoit Husserl ne s'oppose pas *forcément* au langage ordinaire. Selon la lecture que je m'apprête à défendre de l'œuvre de Husserl, il y a une profonde continuité entre l'usage ordinaire et l'usage phénoménologique du langage, qu'il faut prendre en compte lorsqu'il s'agit de poser la question de la possibilité même d'un projet philosophique comme celui de la phénoménologie. Afin d'instruire cette thèse qui, je le reconnais, est plutôt controversée, j'aimerais suggérer que l'écriture même de Husserl repose sur une certaine stratégie conforme à l'essence de notre langage ordinaire et de sa grammaire.

1.1 Fink, Husserl et le problème du statut du langage phénoménologique²

1.1.1 Fink et l'idée d'un langage phénoménologique

Selon le diagnostic de Husserl, on aurait assisté, au milieu du XIX^e siècle, à l'éclatement et au déclin de l'idée même de philosophie. Que l'on considère la philosophie à partir de ses buts théoriques ou de sa méthode, le terme « philosophie » ne posséderait plus un sens unitaire. Bien sûr, il existe des revues et des congrès scientifiques qui peuvent donner naissance à des « discussions » entre des philosophes. Derrière ces pratiques se cache malheureusement « [l']illusion d'une collaboration scientifique sérieuse (*Miteinanderphilosophieren*), d'une pratique philosophique tournée vers autrui (*Füreinanderphilosophieren*) » (*Hua I*, §2, p. 47 [p. 46]). Certes, les philosophes se rencontrent à l'occasion, mais jamais les philosophies. Pour pouvoir entrer en dialogue, il faudrait que les différentes philosophies appartiennent à un « espace spirituel » (*geistiger Raum*) commun, où elles pourraient « être les unes pour les autres, agir les unes sur les autres (*in dem sie füreinander sein, aufeinander wirken könnten*) » (*Hua I*, §2, p. 47 [p. 47]).

Afin de renouveler la pratique de la philosophie, Husserl nous propose un traitement assez curieux : retourner à la découverte cartésienne de l'*ego cogito* afin de revitaliser le dialogue philosophique. Voici le raisonnement qui a sans doute conduit Husserl à cette conclusion étrange. Avant même de débattre et de discuter, il faut convenir d'entrée de jeu du sens que l'on attribue aux concepts philosophiques que nous utilisons. On doit donc aussi s'entendre sur le sens que l'on donne à « sens ». Or, à l'intérieur du dispositif phénoménologique, le sens du mot « sens » est lié à une thèse précise et localisée : l'*ego* transcendantal représente le point source de tout sens (*Hua I*, §41, p. 132 [p. 117]). Husserl donne le nom d'idéalisme transcendantal à cette thèse. Ainsi, en faisant de l'*ego cogito* la pierre de touche de tout dialogue philosophique, Husserl exige que l'on souscrive d'office à la thèse selon laquelle la subjectivité transcendantale constitue l'origine de toute signification.

Cette idée ne va pas vraiment de soi. Du moins, compte tenu des vives polémiques que suscite encore aujourd'hui l'idéalisme transcendantal de Husserl, il

² Une version antérieure de ce texte a fait l'objet d'une publication. Vincent GRONDIN, 2010, « Le langage de la phénoménologie : analogie ou citation ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, p. 249–264. Je remercie la *Revue de Métaphysique et de morale* d'avoir bien voulu me donner la permission de reprendre ce texte.

ne fait aucun doute que cette exigence ne se démarque pas par sa modestie. Loin d'être une thèse rassembleuse, l'idéalisme transcendantal correspond sans doute à l'un des motifs les plus contestables de la conception husserlienne de la philosophie. Dès lors, on pourrait se demander si l'idéalisme transcendantal ne risque pas, au contraire de la prétention de Husserl, de fermer les portes du dialogue philosophique. En effet, si l'idéalisme transcendantal tient lieu de condition *sine qua non* de tout dialogue avec la phénoménologie, on peine à voir comment cette dernière pourrait vraiment aspirer à une authentique discussion philosophique qui serait tournée vers un point de vue extérieur au sien.

Anticipant la difficulté, Eugen Fink a tenté de justifier cette position et de tirer toutes les conséquences de cette conception plutôt restrictive du dialogue philosophique. Dans un article célèbre consacré au débat entre la phénoménologie et le néokantisme, Fink juge impossible tout dialogue entre ces deux mouvements, car les néokantiens ne comprennent pas le sens véritable des concepts phénoménologiques (*monde, conscience, intentionnalité*, etc.)³. Le problème du néokantisme renvoie prioritairement à un souci épistémologique : quelles sont les conditions de possibilité de la connaissance objective ? On présuppose que le monde existe, et tout le problème est de comprendre comment nous parvenons à le connaître⁴. Or, pour reprendre l'expression consacrée de Fink, la phénoménologie préfère s'occuper du problème que pose « l'origine du monde »⁵. Comment le monde, en tant que phénomène, se constitue-t-il pour la conscience ? La précision se montre ici essentielle de ce fait que, selon le phénoménologue, le seul moyen d'offrir une réponse satisfaisante à cette question consiste à s'arracher à l'attitude naturelle et à mettre entre parenthèses, par la réduction phénoménologique, tous nos préjugés à l'égard du monde. Ceci signifie que l'on suspend toute croyance en l'existence du monde afin de se contenter de décrire simplement l'expérience immédiate par laquelle il se donne à notre conscience. Attendu que les néokantiens refusent de renoncer à ce préjugé et d'accomplir la réduction phénoménologique, Fink conclut à l'impossibilité de tout dialogue entre le néokantisme et la phénoménologie.

Une telle issue, quoiqu'elle dispense la phénoménologie de s'expliquer avec les néokantiens, n'en est pas moins inquiétante. Un logicien un peu vétilleux pourrait

³ C'est ce que Fink dit lui-même à la fin du texte. Eugen FINK, 1974, « La philosophie de Husserl face à la critique contemporaine », *De la phénoménologie*, Paris, Minuit.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵ *Ibid.*, p. 119.

à juste titre dénoncer la pétition de principe dont procède l'argumentation de Fink. Seul un phénoménologue – et, de surcroît, un phénoménologue néocartésien – peut comprendre le discours de la phénoménologie husserlienne. Tout à fait conscient des conséquences délétères et plutôt gênantes de sa position, Fink n'en estime pas moins que la phénoménologie se caractérise par une incompréhensibilité structurelle. En définitive, seul le phénoménologue qui a opéré la réduction peut comprendre le discours et le langage de la phénoménologie. L'impossibilité d'un véritable dialogue avec les néokantiens découlerait ainsi du fait que la réduction transforme la signification de tous les concepts philosophiques fondamentaux (*conscience, monde, être, objet*, etc.). En d'autres termes, la méthode de la réduction phénoménologique transforme le langage et rend caduque toute critique ou tentative de dialogue provenant du néokantisme.

Dans la *Sixième méditation*, Fink explique très bien la relation étroite qu'il y a entre la réduction phénoménologique et la question de la signification. Le langage ordinaire s'enracine dans une forme de préjugé ontique écarté d'entrée de jeu par le phénoménologue, ce qui fait en sorte que la réduction transforme le registre du sens :

L'ancrage natif de la langue dans l'attitude naturelle trouve à s'exprimer dans le trait commun fondamental de toutes les langues suivant lequel tous les *concepts* sont des *concepts d'être*. Le moi humain naturel qui véhicule la langue ne parle en principe qu'en considérant l'*étant*.⁶

Fink ne dit pas que toute expression dénote de l'existant. Pareille idée serait évidemment absurde. Non, il s'agit plutôt d'enregistrer le fait que tout énoncé langagier possède une portée référentielle. Que je parle de la montagne d'or, de la licorne ou du crayon que j'ai oublié sur mon bureau ce matin, on peut se demander si les objets visés par mon discours existent véritablement. Notre usage du langage repose donc sur un sol ontologique qui se trouve justement mis hors jeu par la réduction phénoménologique.

Le paradoxe devient alors le suivant : pour communiquer son savoir âprement conquis par la réduction, le phénoménologue paraît être obligé d'utiliser les mots du langage ordinaire alors que ledit langage ordinaire est suspendu à un présupposé – à savoir la croyance en l'existence du monde – qui se trouve en principe neutralisé et désactivé par la réduction. Bien que Fink ne le présente pas explicitement de cette

⁶ Eugen FINK, 1994, *Sixième méditation cartésienne : L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 94.

manière, on pourrait dire avec Bruzina que la phénoménologie s'enracine dans une forme d'usage « ironique » du langage⁷. En clair, le phénoménologue ne reprend au langage commun et ordinaire ses expressions qu'à la condition de leur donner un sens « analogique ». Dans la bouche du phénoménologue, les mots « conscience », « monde », « expérience » n'ont pas leur sens naturel et ordinaire, mais un sens phénoménologique et transcendantal. Une fois que l'on a basculé du côté de l'attitude phénoménologique, ces termes acquièrent une identité différente du seul fait qu'ils n'ont plus le sens immédiatement ontique qu'ils détiennent dans l'attitude naturelle.

L'originalité et la difficulté de l'approche de Fink se condensent dans le passage suivant : « La langue naturelle ne subit pas de “métamorphose” dans la forme extérieure *de ses vocables*, mais dans son *mode de signification*. Pas un seul mot, dès lors qu'il fonctionne dans la langue du moi phénoménologisant, ne peut conserver le sens naturel⁸ ». Il va sans dire que Fink, en endossant une position du genre, s'expose à une objection évidente. Si la phénoménologie n'altère que le sens des expressions du langage ordinaire sans en métamorphoser les vocables, à quoi peut-on reconnaître une proposition phénoménologique ? Comment distinguer une proposition simple et ordinaire d'une proposition phénoménologique ? Réponse de Fink :

Des propositions phénoménologiques ne peuvent être comprises que si la *situation de la donation de sens* de la proposition transcendantale est sans cesse *répétée*, c'est-à-dire si les éléments prédicatifs sont toujours vérifiés à partir de l'*intuition phénoménologisante*⁹.

En somme, la proposition phénoménologique, au contraire de la proposition naturelle et ordinaire, aurait ceci de particulier qu'elle serait nécessairement liée à une forme d'expérience intuitive. En passant par ce chemin, Fink accorde ici un caractère tout à fait exceptionnel à la proposition phénoménologique. Je me contenterai d'en noter la conséquence la plus problématique : cette définition de la proposition phénoménologique contredit implicitement l'un des aspects importants de la doctrine officielle des *Recherches logiques*. Dans cet ouvrage, Husserl stipule qu'il y a une cloison étanche entre le sens et l'intuition. Pour reprendre l'exemple célèbre de la

⁷ Ronald BRUZINA, 2004, « Language », *Edmund Husserl and Eugen Fink : beginnings and ends in phenomenology*, Yale University Press, p. 84.

⁸ Eugen FINK, 1994, *Sixième méditation cartésienne : L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 96.

⁹ *Ibid.*, p. 101.

Sixième recherche, je n'ai pas besoin de regarder par la fenêtre pour comprendre le sens de la proposition « Dans le jardin, un merle prend son envol » (*LU*, II/2, VI, §4, p. 28 [p. 15]).

Afin de résoudre cette tension, Fink optera pour la stratégie la plus économique. Si la phénoménologie doit faire appel à l'intuition pour clarifier les concepts qu'elle utilise, c'est tout simplement parce que, au contraire de tous les autres types de proposition, la proposition phénoménologique ou philosophique ne peut être comprise que d'une manière intuitive. Sans s'effacer complètement, dans le cas de la phénoménologie, le partage du sens et de l'intuition se trouve reconfiguré et resserré. Certes, sans en faire moi-même une expérience intuitive, je peux comprendre ce que Maude dit lorsqu'elle me rapporte que le merle s'est envolé. Par contre, je ne peux pas comprendre ce que signifient des propositions comme « Toute conscience est conscience de quelque chose » ou « Je pense, donc je suis » sans en faire moi-même une expérience intuitive. On pourrait ici mentionner au moins deux raisons. D'une part, les concepts phénoménologiques ont pour fonction de décrire les structures générales de la subjectivité. Il ne faut donc pas s'étonner qu'ils nous reconduisent inévitablement à notre expérience de sujet. Mais ce n'est pas tout. Étant donné que les analyses philosophiques ne revêtent un intérêt que là où nous sommes en présence de problèmes ou des confusions conceptuels, les propositions philosophiques croisent nécessairement le chemin de l'intuition. En effet, à quoi bon clarifier des énoncés si univoques qu'il est possible de les comprendre même en l'absence de tout remplissement intuitif ? En d'autres mots, la philosophie commence là où la signification ordinaire et commune de nos concepts ne suffit pas pour orienter notre compréhension. Il ne faut donc pas s'étonner que l'on se tourne alors vers l'intuition pour déterminer ce que ces concepts désignent précisément.

Dans ce cas, s'agit-il pour le phénoménologue de laver plus blanc que blanc et d'élaborer un langage plus clair que le langage ordinaire parce qu'il s'enracinerait dans l'intuition ? Autrement dit, le projet phénoménologique est-il suspendu au fantasme d'une langue philosophique qui, au contraire du langage naturel et ordinaire, serait purement intuitive ? Cette question épineuse devient encore plus complexe lorsqu'on tente de prendre en compte le tournant transcendantal qui impose une extension considérable à la notion même de sens. Après le tournant transcendantal, on ne peut plus opposer naïvement la visée de signification et la perception de l'objet pour la simple raison que la phénoménologie finit par retrouver

du sens sur le terrain même de la perception. Voilà très exactement ce que Descombes reproche à Husserl en contestant l'idée que les choses, tout comme les mots, puissent posséder un sens. Plutôt que de répéter ce que j'ai déjà mentionné un peu plus haut, mieux vaut se pencher ici sur la formulation que Merleau-Ponty propose de la thèse husserlienne du « sens des choses » : « Dans le silence de la conscience originaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression¹⁰ ». Cette tournure a l'avantage de faire apparaître une dimension de la position de Husserl sur laquelle je n'ai peut-être pas encore suffisamment insisté : il n'y a pas de subordination du sens au langage. En effet, les expressions langagières tirent leur sens du silence originaire sur le fond duquel elles se manifestent et qui, de ce fait, représente la condition de possibilité de toute signification, de tout vouloir-dire¹¹.

Ainsi, loin de réduire son champ d'études au sens langagier, le retour à l'intuition prôné par Fink vient nous rappeler que la prétention de la phénoménologie est de clarifier les concepts de la philosophie en les reconduisant à l'expérience muette, intuitive et silencieuse de laquelle ils tirent leur signification. En insistant sur cette idée, les héritiers de Husserl n'ont fait que débiter la menue monnaie du principe général que Husserl formule au §16 des *Médiations* : « Le commencement est l'expérience pure et, pour ainsi dire, encore muette (*stumme*) dont il s'agit d'abord d'exprimer (*zur reinen Aussprache... bringen*) de manière pure le sens spécifique » (*Hua I*, §16, p. 84 [p. 77]). Dans ce passage, Husserl ne parle pas seulement de l'expérience muette, mais il prend le soin de souligner que la phénoménologie doit exprimer le *sens* de cette expérience muette. S'il y a un sens à postuler l'existence d'un langage phénoménologique qui s'opposerait au langage naturel et ordinaire, c'est dans l'unique mesure où la phénoménologie se donne pour tâche d'exprimer le « sens » silencieux et donc non langagier de l'expérience concrète. Il ne s'agit pas de minimiser la distinction entre l'intuition et la

¹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. X.

¹¹ Maurice MERLEAU-PONTY, 1960, « Le langage indirect et les voix du silence », *Signes*, Paris, Gallimard. On retrouve aussi une réflexion intéressante sur cette complémentarité du langage et du silence chez Dauenhauer. Bien que cette dimension affleure dans l'analyse de Merleau-Ponty, les réflexions de Dauenhauer sont intéressantes puisqu'il ne traite pas exclusivement le silence comme le soubassement de notre usage du langage. La description du silence qu'il propose tend effectivement à faire de ce dernier une sorte de performance, voire un acte de langage qui véhicule des significations. Cf. Bernard DAUENHAUER, 1976, « On silence », *Research in Phenomenology*, vol. 3, p. 9–27 et 1976, « Silence : An intentional Analysis », *Research in Phenomenology*, vol. 6, p. 63–83.

signification, mais plutôt de rappeler que, phénoménologiquement parlant, on ne peut pas faire abstraction de la profondeur muette de l'expérience dans laquelle toute expression puise sa signification. Le défi réside bien sûr dans la difficulté que l'on éprouve immanquablement à trouver les métaphores et les analogies qui permettent d'exprimer, d'une manière langagière, ce sens qui se situe en amont et en deçà de tout langage naturel et ordinaire. Cet au-delà du langage ordinaire qui ne peut être explicité qu'à partir de lui, voilà ce que Fink nomme le « langage phénoménologique ».

1.1.2. Langage ordinaire et langage phénoménologique

Peu importe la façon par laquelle on aborde le problème, il semble que la phénoménologie soit condamnée à mutiler la grammaire du langage ordinaire. De ce point de vue, la défense esquissée par la phénoménologie confirme nos craintes et se contente de creuser l'impasse que représente l'idéalisme transcendantal. Loin de venir aplanir le dualisme du langage phénoménologique et du langage naturel, Fink ne cesse de l'aggraver en érigeant l'incompréhensibilité du discours phénoménologique en vertu philosophique. Après tout, Fink conçoit l'opposition du langage phénoménologique et du langage ordinaire comme une conséquence inévitable de l'idéalisme transcendantal de Husserl. Selon cette grille d'interprétation, Fink n'aurait finalement que poussé jusqu'au bout le mépris latent, mais bien réel, qu'éprouve la phénoménologie husserlienne à l'égard du langage ordinaire.

S'il faut en croire les leçons que Charles Travis tire de sa polémique avec Bernard Williams et Jonathan Lear, la conclusion à laquelle nous sommes parvenus ne devrait étonner personne¹². Contre les lectures un peu déconcertantes qui nous invitent à considérer Wittgenstein comme une sorte d'idéaliste linguistique réduisant la réalité au discours que nous tenons sur elle, Travis proteste avec raison en soulignant qu'un tel idéalisme se trouve réfuté par la grammaire même du langage ordinaire. En raison de la place de choix que Wittgenstein accorde au langage ordinaire dans ses analyses, cette hypothèse ne peut donc pas être retenue véritablement. L'argument de Travis repose sur un constat difficilement contestable :

¹² Jonathan LEAR, 1982, « Leaving the World Alone », *Journal of Philosophy*, vol. 79, n° 7, p. 382–403 ; Charles TRAVIS, 2003, *Liaisons ordinaires*, Paris, Vrin, tr. fr. B. Ambroise, p. 167 et sq. ; Bernard WILLIAMS, 1974, « Wittgenstein and Idealism », *Understanding Wittgenstein*, Londres et Basingstoke, Macmillan, p. 76-95.

si notre usage des signes s'avère si important pour Wittgenstein, c'est parce qu'il souscrit à un principe d'indétermination de la signification stipulant que les signes sont déterminés par le contexte dans lequel ils interviennent. Le locuteur ne possède donc jamais le plein contrôle de la signification de ce qu'il dit puisque, placés dans un contexte différent, les mots peuvent acquérir une autre signification. Dans la mesure où l'idéalisme consiste à soutenir que le sujet constitue l'origine de la vérité et du sens, on peine à s'expliquer comment une contrainte extérieure et transcendante comme celle d'un contexte pourrait permettre de concilier l'idéalisme avec l'indétermination de la signification. Ainsi, cette critique de l'idéalisme supposé de Wittgenstein repose sur une simplification un peu brutale qui se trouve elle-même contredite par ce fameux principe d'indétermination de la signification. Comme nous nous en aviserons à l'instant, l'objection de Travis perd un peu de son tranchant lorsqu'on fait jouer la série infinie des contextes au sein desquels on peut utiliser le concept d'idéalisme.

Commençons par consigner le fait le plus évident : à l'intérieur de la grille théorique mise en place par Fink, il y a un gouffre entre le langage ordinaire et le langage phénoménologique. Fink ira d'ailleurs jusqu'à parler d'un conflit dialectique, voire antithétique, entre les significations naturelles et les significations transcendantales. Si les wittgensteiniens avaient besoin d'un portrait-robot pour identifier les terroristes qui menacent le langage ordinaire, Fink représenterait sans doute un candidat idéal. Il est cependant beaucoup plus difficile de faire jouer un pareil rôle à Husserl. Pour ce dernier, il n'y a pas de contradiction dialectique entre le langage phénoménologique et le langage ordinaire. La réduction ne produit pas un nouveau langage pas plus qu'elle ne transforme l'ordre du sens ; la réduction permet plutôt d'exhiber le contenu phénoménologique implicite du langage ordinaire lui-même.

Pour dire les choses simplement, Fink comprend le rapport entre les attitudes naturelle et phénoménologique à partir d'un prisme hégélien¹³. Autrement dit, leur relation prend la forme d'une contradiction dialectique. Inutile de rappeler à quel point cette reformulation hégélienne de la phénoménologie transcendante est étrangère à la démarche philosophique de Husserl. Comme pièce à conviction, le §57 de la *Krisis* suffira. Dans ce texte, Husserl ne manque pas de mots pour stigmatiser le

¹³ Cf. Eugen FINK, 1994, *Sixième méditation cartésienne : L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 166.

caractère « mythologique » de la philosophie hégélienne (*Hua VI*, §57, p. 226 [p. 205]). En elles-mêmes, ces critiques sont trop rapides pour être prises au sérieux. Par contre, il s'agit de ces attaques que Husserl désapprouve la réussite « stylistique » et « poétique » de l'œuvre de Hegel – qui est étroitement liée à l'échec scientifique de sa démarche philosophique. Après avoir rappelé que Hegel et Fichte ne caressaient pas le projet de devenir des « poètes du concept » et que leur projet initial consistait plutôt à offrir un fondement sérieux et scientifique à la philosophie, Husserl s'étonne que ces derniers soient restés prisonniers de leur « style » et d'une interprétation à la fois obscure et non scientifique du monde (*Hua VI*, §57, p. 227–228 [p. 205]). Pour Husserl, l'inintelligibilité d'une philosophie est un critère suffisant pour la rejeter. Dans cette logique, le simple fait que tous les représentants de l'idéalisme allemand aient dû porter « la croix de l'incompréhensibilité » (*Hua VI*, §57, p. 228 [p. 205]) démontre l'échec de la démarche de la philosophie transcendantale telle qu'elle se met en place à partir de Kant. La science exige que chacune des étapes d'un raisonnement soit évidente. Lorsqu'on considère les faits historiques, force est de constater que la philosophie transcendantale n'est pas parvenue à satisfaire à ce réquisit, et c'est pourquoi on a abandonné — et à juste titre — cette manière de penser.

Loin de légitimer l'incompréhensibilité du langage de la philosophie, Husserl prétend que l'on ne peut l'accepter qu'en érigeant la philosophie en une parole poétique et mythologique qui n'a plus grand-chose à voir avec son essence. Cette exigence de compréhensibilité pèse de tout son poids sur la conception husserlienne du langage ordinaire. En effet, si chaque expression utilisée par le philosophe possède, comme le prétend Fink, une signification qui s'oppose radicalement à sa signification ordinaire et habituelle, on peut se questionner sur l'intelligibilité du discours philosophique. D'où le refus husserlien de séparer complètement le langage philosophique et le langage ordinaire. Dans l'économie générale de la pensée husserlienne, la réduction phénoménologique permet d'adopter une attitude différente à l'égard du langage ordinaire sans nécessairement l'altérer.

Tandis que Fink insiste sur le « conflit » dialectique opposant les significations naturelles et transcendantales, Husserl préfère factoriser cette dualité en rappelant le noyau commun qui est partagé par la langue naturelle et la langue phénoménologique. Ainsi, le rapport entre le langage naturel et le langage phénoménologique est plutôt à comprendre sur le modèle de la *modification*

intentionnelle. Lorsque j'essaie de me remémorer le concert que j'ai entendu hier, il y a bel et bien un décalage entre mon souvenir du concert et l'expérience auditive que j'en ai fait. Pour thématiser l'écart entre ces différents modes de visée, Husserl emploie l'expression « modification intentionnelle¹⁴ ». Or, cette modification intentionnelle ne sera jamais assez radicale pour oblitérer le fait que, dans les deux cas je me rapporte au même objet, au même concert. Il doit donc admettre l'existence d'un noyau commun entre ces deux actes ; c'est uniquement à cette condition que je peux considérer l'un comme la modification intentionnelle de l'autre. Dès lors, en nous invitant à comprendre l'articulation du langage phénoménologique et du langage ordinaire à partir du modèle de la « modification intentionnelle », Husserl pointe le « recouvrement¹⁵ » essentiel qu'il y a entre les significations naturelles et les significations transcendantales. Il ne s'agit pas de rejeter la distinction entre langage ordinaire et langage phénoménologique, mais de dire que, d'une certaine manière, un langage philosophique ne constitue une possibilité que si le langage ordinaire dispose déjà virtuellement d'une dimension transcendantale et phénoménologique.

Comme l'atteste, par exemple, l'*Introduction des Idées directrices*, Husserl estime qu'en philosophie il est préférable de s'en remettre à l'emploi courant des mots plutôt que d'introduire des formules techniques déracinées de notre usage habituel du langage. Au contraire des mathématiques, les notions de base de la philosophie s'avèrent assez difficiles à définir. Pour cette raison, mieux vaut tout simplement reprendre les expressions du langage ordinaire (*Ideen I*, p. 10 [p. 6]). Le §66 confirme d'ailleurs ce principe méthodologique :

Les mots employés peuvent être issus de la langue commune, être pleins d'équivoques et rester vagues en raison de leurs variations de sens : tant qu'ils « coïncident » avec le donné intuitif sous la forme d'une expression actualisée, ils prennent un sens déterminé, qui est leur sens actuel *hic et nunc*, et un sens clair ; à partir de ce moment ils peuvent être fixés scientifiquement (*Ideen I*, §66, p. 215-215 [p. 124]).

Les expressions du langage ordinaire sont équivoques. Toutefois, si l'on parvient à identifier la signification pertinente du point de vue de la phénoménologie, l'usage philosophique du langage ordinaire ne pose pas en lui-même de problème. Il suffit d'isoler la signification appropriée et de s'en tenir à elle pour qu'un terme détienne

¹⁴ Eugen FINK, 1994, *Sixième méditation cartésienne : L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 98, n. 308.

¹⁵ *Ibid.*, p. 98, n. 308.

une signification stable qui puisse satisfaire les canons de la rigueur phénoménologique.

Fink jugeait essentiel de rompre les liens avec le langage ordinaire parce qu'il était convaincu que ce dernier se trouvait incapable de rendre compte de la manœuvre de la réduction et des phénomènes qu'elle permet de faire apparaître. Là encore, la divergence avec Husserl éclate dans toute son ampleur. Pour s'en persuader, il suffit d'évoquer l'exemple par excellence de la phénoménologie, soit la fameuse perception du cube mobilisé par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*.

Lorsque j'exécute la réduction phénoménologique, je cesse de considérer le cube placé devant moi comme un objet existant appartenant au monde extérieur (*Hua I*, §18, p. 87 [p. 80]). En revanche, cela ne signifie pas pour autant que le cube perd son unité et son identité. Après la réduction phénoménologique, le cube n'est plus appréhendé comme une chose réelle, mais comme une unité idéale et intentionnelle qui se présente à l'intérieur même de l'immanence de mes vécus de conscience. En clair, je considère le cube non pas comme une chose physique, mais comme un *sens objectif immanent* (c'est-à-dire un sens noématique) (*CM*, §18, p. 87 [p. 80]). Du point de vue de la phénoménologie, le cube ne tire effectivement pas son unité de ses propriétés objectives, mais plutôt du « sens » par lequel je le vise qui lie ensemble les différentes esquisses par lesquelles il se donne à moi. Dans l'attitude naturelle, nous ne portons jamais attention à ce sens, à cette unité idéale qui structure l'enchaînement de nos vécus de perception. En mettant entre parenthèses l'existence empirique, l'apport de la réduction transcendantale réside précisément dans le fait qu'elle permet de prendre une distance à l'égard du monde des faits et des objets pour tourner notre regard vers l'idéalité et la sphère du sens.

Le sens de l'expérience apparaissant lorsqu'on passe au registre de l'attitude phénoménologique et théorique, on peut en effet se demander comment le phénoménologue peut bien, dans la vie quotidienne, communiquer ce sens. En vérité, le langage ordinaire peut devenir langage phénoménologique et exprimer le sens de l'expérience uniquement dans la mesure où il a subi, par la réduction, une « radicale modification de sens » (*Ideen I*, §89, p. 308 [p. 183]). Au premier abord, cette thèse se présente comme une anticipation prévisible de celle que Fink défendra quelques années plus tard. Par contre, Husserl nous soumet le modèle des guillemets (et non pas celui de l'analogie ou de la contradiction) pour penser cet écart entre la réalité de l'objet et l'idéalité du sens, entre l'expression ordinaire et l'expression

phénoménologique. Ce déplacement, aussi léger qu'il puisse sembler, est lourd de conséquences. Je me contenterai de mentionner le trait le plus intéressant d'un point de vue méthodologique : la proposition phénoménologique se compare à une proposition du langage ordinaire mise entre guillemets (*Ideen I*, §89, p. 308 [p. 184]).

Dans un premier temps, on pourrait se laisser séduire par la lecture la plus facile et choisir de sous-estimer l'originalité du modèle que nous présente ici Husserl. Suivant une telle interprétation, que l'on opte pour l'image des parenthèses, de l'analogie ou des guillemets, l'essentiel est de noter qu'on opère un changement d'attitude. Il suffit cependant de se remémorer la théorie husserlienne des guillemets pour prendre la mesure du manque de profondeur d'une telle lecture. D'après la quatrième *Recherche*, toute expression peut faire l'objet d'une modification de signification. Certaines modifications sont accidentelles et n'ont aucun intérêt pour la logique. Or, s'empresse d'ajouter Husserl, « il est dans la nature des choses *que certaines modifications fassent partie de la structure grammaticale de toute langue* » (*LU*, II/1, IV, §11, p. 116 [p. 322]). Parmi ces modifications grammaticales fondamentales, Husserl mentionne le cas des guillemets. Quand une expression est mise entre guillemets, ladite expression ne possède plus sa signification « normale ». Par exemple, lorsque je dis : « *“la terre est ronde” est un énoncé* », l'expression « la terre et ronde » ne porte plus sur un fait, mais plutôt sur un jugement ou sur une signification. L'expression citée ne dénote pas un fait, une réalité, elle désigne plutôt la signification habituelle de cette expression. Comme le note Husserl : « l'expression est le véhicule, *non de la signification normale, mais d'une représentation de cette signification* » (*LU*, II/1, IV, §11, p. 117 [p. 323]). En citant une expression, notre attention ne se porte plus sur la réalité, mais sur une signification.

Lorsqu'on cite une expression, on passe de la signification normale et habituelle à la signification anormale de cette expression. Dès lors, en nous invitant à penser le lien entre la proposition ordinaire et la proposition phénoménologique avec le modèle des guillemets, Husserl propose de comprendre la proposition phénoménologique comme une expression qui n'aurait pas son sens « normal ». Il n'en demeure pas moins que cette « anormalité » de la citation fait signe vers un dispositif tout à fait « ordinaire » qui est présumé par toutes les langues naturelles. La quatrième *Recherche* ne laisse place à aucun doute : la citation représente un changement de signification qui s'enracine « *dans la nature idéale du domaine de la*

signification lui-même » (LU, II/1, IV, §11, p. 118 [p. 324]). Si bien qu'un langage où l'on ne pourrait pas désigner des significations, où les expressions ne pourraient pas être citées, où il n'y aurait pas ce chassé-croisé entre les significations normales et les significations anormales ne serait tout simplement pas un langage.

La différence qui sépare le maître de son disciple s'avère donc importante: à aucun moment Husserl n'a voulu ériger l'incompréhensibilité en principe, ce qui l'a conduit à penser l'articulation du langage ordinaire et du langage phénoménologique en le comparant à l'un des dispositifs les plus communs du langage ordinaire. Toutefois, nous ne sommes pas encore parvenus au bout de nos peines. Pour le moment, aucune décision n'a été prise relativement à la légitimité du modèle des guillemets pour expliquer l'interrelation du langage phénoménologique et du langage ordinaire. Comme le note avec humour Gilles Granel, le problème avec les guillemets, c'est qu'ils « peuvent peu de choses contre ce que dit la langue ». Les guillemets disposent d'un pouvoir grammatical limité, et il n'est pas exclu que l'usage que fait la phénoménologie des guillemets pour parvenir à ses fins ne s'excepte singulièrement de l'usage ordinaire et habituel que nous en faisons dans la vie de tous les jours. Il faudra donc sans plus tarder déterminer si la phénoménologie fait un usage grammaticalement correct des guillemets lorsque, par exemple, elle prétend que son objet d'étude est non pas le pommier, mais le pommier entre guillemets.

1.2. Le discours phénoménologique : un usage anormal et ordinaire du langage¹⁶

1.2.1. Guillemets et attitude phénoménologique

Dans la mesure où Husserl n'a jamais expliqué d'une manière exhaustive la fonction que jouent les guillemets dans l'économie de son discours, le travail de reconstruction s'avère particulièrement délicat. Il est en effet inévitable de faire appel à des passages tirés de textes appartenant à des périodes différentes afin de montrer la profonde cohérence des vues de Husserl relativement à cette question. En dépit de cette difficulté, on peut appréhender son usage des guillemets en le résumant à deux

¹⁶ Une version antérieure de ce texte a fait l'objet d'une parution dans la revue *Alter*. Nous remercions les éditeurs de nous avoir donné la permission de le reprendre ici. Vincent GRONDIN, 2011, « L'usage phénoménologique du langage indexical », *Alter*, vol. 19, p. 123–140.

grandes thèses. Inutile ici de taire ce que nous savons déjà : les guillemets ont tout d'abord pour fonction de souligner l'originalité de la phénoménologie par rapport à l'ontologie et à la psychologie. Par contre, cette première caractérisation n'épuise pas la complexité de l'usage phénoménologique des guillemets. À cette première thèse vient s'annexer une seconde, qui est la seule à libérer la signification secrète des guillemets phénoménologiques. En effet, ce modèle s'est imposé force à Husserl parce que les guillemets témoignent du type d'objectivation nécessitée par le projet phénoménologique.

Ainsi, avant de tenter de surprendre la signification de l'usage des guillemets dans la pratique même du discours phénoménologique, il nous faudra offrir une explication générale des deux thèses que je viens de mentionner et essayer de voir si l'on peut leur donner un sens cohérent sans renoncer à la grammaire du langage ordinaire.

a) Guillemets en tant que changement d'attitude

Dans un passage décisif du troisième volume des *Idées directrices*, Husserl définit le registre de son discours en mentionnant que la phénoménologie, au contraire de l'ontologie, porte sur l'objet entre guillemets :

En qualité de phénoménologues, nous effectuons aussi des positions, des prises de position théoriques actuelles, mais elles sont exclusivement dirigées sur les vécus et sur les corrélats de vécus. En ontologie, à l'encontre, nous effectuons des positions actuelles qui, au lieu d'être dirigées sur les corrélats et sur les objets entre guillemets, le sont sur les objets purs et simples (*Hua V*, §16, p. 105–106 [p. 88]).

Tandis que le domaine de l'ontologie recouvre la sphère des structures formelles et matérielles de l'objectivité, la phénoménologie représente la science des actes par lesquels tout objet se constitue pour la conscience (*Hua V*, p. 84). Il va sans dire que cette affirmation ne devrait pas servir de prétexte pour arguer que l'objet ne revêt aucune pertinence phénoménologique et que l'on doit l'écarter. Puisque les actes intentionnels de la conscience possèdent systématiquement un corrélat objectif, la question du statut de l'objectivité concerne la phénoménologie. Certes, les modalités d'existence de l'objectivité n'appartiennent pas au cahier des charges de la phénoménologie. Il n'en demeure pas moins qu'elle doit décrire comment la conscience se rapporte à l'objectivité. En d'autres termes, l'objet relève de l'enquête

de la phénoménologie dans la mesure où on l'appréhende comme un noème, c'est-à-dire comme le corrélat d'un acte de visée.

L'intentionnalité se définissant comme la visée d'un objet, l'acte intentionnel véhicule une certaine prétention à l'égard de l'objectivité. La perception est celle de tel ou tel objet, le jugement est le jugement de tel ou tel état de choses, etc. Dès lors, le quadrillage du champ phénoménologique s'appuie sur la distinction de l'objet effectif et de l'objet présumé, c'est-à-dire l'objet tel qu'il est visé par un certain acte :

Décrire et déterminer conformément à l'essence le phénomène d'intuition de chose [...], cela veut dire en même temps tenir compte du fait que l'acte est en lui-même un « présumer » quelque chose et que le présumé, en tant que tel, est une « chose ». Or, constater cela et faire de la chose présumée en tant que telle [...] l'objet de la recherche, former des énoncés sur ce qui revient eidétiquement à ces sortes de choses présumées en tant que telles, ne signifie pas examiner les choses, les choses comme telles (*Hua V*, §15, p. 101 [p. 84]).

En somme, le phénoménologue ne cherche pas à savoir comment les choses sont, mais comment elles sont visées et posées par les actes intentionnels. L'usage des guillemets s'avère donc capital, car il ne vient marquer rien d'autre que cet écart. Comme le relève Husserl dans une formule lapidaire : « Une “chose” comme corrélat n'est pas une chose : d'où les guillemets » (*Hua V*, §15, p. 101 [p. 84]). La phénoménologie ne porte pas sur les choses, mais bien sur les « choses », c'est-à-dire les corrélats présumés des actes intentionnels.

Les guillemets n'ont cependant pas pour simple vocation de creuser l'écart entre deux manières de se rapporter à l'objectivité. Dans le passage cité un peu plus haut, « chose » n'est pas le seul terme à avoir été encadré de guillemets. Le mot « présumer » qui vient qualifier l'activité de la conscience est placé entre guillemets. Si les guillemets s'avèrent indispensables pour dissocier la phénoménologie de l'ontologie quant à leur traitement de l'objectivité, ils permettent en outre de distinguer la phénoménologie de la psychologie. À l'instar de l'ontologie qui porte sur les objets existants, la psychologie s'intéresse aux vécus psychiques en tant que faits empiriques. Lorsqu'on adopte l'attitude de la psychologie, on envisage la subjectivité comme une âme, c'est-à-dire qu'on la conçoit comme un objet, comme un morceau du monde naturel. Une telle approche est tout à fait étrangère à la perspective phénoménologique qui considère au contraire la subjectivité *en tant que*

*pure subjectivité*¹⁷. Ainsi, le regard phénoménologique ne porte pas sur la conscience en tant que chose naturelle, mais *sur la conscience en tant que conscience*. Pour reprendre la formulation de la *Postface à mes Idées directrices* : « Notre regard libéré par cette ἐποχή s'ouvre alors sur le phénomène universel : "l'univers de la conscience *comme tel*", purement *comme* celui qui nous est connu à travers l'écoulement de la vie de la conscience » (*Hua V*, p. 145).

Afin de mettre en relief cet « en tant que » et ce « comme tel », tous deux constitutifs de l'attitude phénoménologique à l'égard des vécus, Husserl n'hésite pas à faire appel aux guillemets. Dans un passage clé de la *Postface à mes Idées directrices*, qui souligne comme bien d'autres que la réflexion phénoménologique traite du « je transcendantal » et non pas de la personne humaine que je suis, Husserl consigne cette observation importante : « Continuant ainsi ma méditation, je comprends également à présent que mon essence propre phénoménologiquement close peut être posée d'une manière absolue, comme "Je", ce "je" que je suis » (*Hua V, Postface à mes Idées directrices*, p. 189 [p. 149]). Considérant que la phénoménologie possède une double orientation, à savoir subjective et objective, on pourrait en conclure que les guillemets représentent de part et d'autre un dispositif pour marquer le territoire de la phénoménologie. Tandis que l'ontologie porte sur la chose, la phénoménologie étudie la « chose ». De même, à la différence de la psychologie qui s'intéresse à l'âme, au je réel, la phénoménologie se rapporte à la subjectivité en tant que subjectivité, *soit* le « je » que je suis.

b) La « transformation réifiante »

À ce stade, on doit en revanche s'empresse de souligner que cet usage des guillemets n'a pas pour simple fonction de marquer un changement d'attitude. Les guillemets s'imposent aussi dans le présent contexte parce que la phénoménologie prend pour « objet » d'étude des phénomènes (comme les vécus psychiques, les structures générales de l'intentionnalité, les formes catégoriales de l'objectivité et les significations) qui, justement, n'appartiennent pas, au sens strict du terme, à la

¹⁷ Ceci est très clair lorsqu'on considère la description de l'ἐποχή proposée par la *Postface à mes Idées directrices* : « La nature organique et psychique, le monde en général comme totalité qui constitue pour moi dans l'attitude naïve l'étant pur et simple, perd par l'ἐποχή phénoménologique sa valeur d'être » (*Hua V*, p. 188 [p. 145]). En d'autres termes, ce qui fait du sujet un étant, une chose qui appartient au monde de la nature, est mis hors circuit.

catégorie des objets. Amie Thomasson a raison de militer en faveur de l'idée selon laquelle la réduction phénoménologique implique une « réification » qui transforme les phénomènes en « objets ». Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, Husserl devait nécessairement avoir recours au dispositif typographique des guillemets pour thématiser le registre de son propre discours¹⁸. Il s'agit en effet d'une thèse explicitement soutenue par Husserl à l'époque des *Leçons sur la théorie de la signification de 1908*. L'objectivation des phénomènes présumée par la phénoménologie est rendue possible grâce à un « acte nominatif » et peut être désignée à l'écrit par les guillemets.

Selon la théorie avancée par les *Leçons*, le jugement s'organise essentiellement autour de deux pôles qui correspondent à deux attitudes différentes que l'on peut adopter à l'égard de l'objet. D'une part, l'objet apparaît à la conscience sous une forme catégoriale. Par exemple, lorsque je songe à Napoléon, je ne pense pas seulement à un personnage historique, mais je me rapporte à lui selon une certaine guise. Si je pense au perdant de Waterloo ou au vainqueur d'Iéna, la représentation que je m'en fais est différente (*Hua XXVI*, §8, p. 59 [p. 36]). Cette différence s'explique par le fait que ma visée de Napoléon n'est pas la même d'un point de vue catégorial. Vaincre à Iéna n'équivaut pas à perdre à Waterloo. Pour employer le jargon des *Leçons*, disons que les actes prédicatifs qui relient le jugement à son objet diffèrent¹⁹. Ceci ne veut pas dire – Husserl ne laisse place à aucune hésitation sur ce sujet – que les actes prédicatifs ne se rapportent pas à un objet cohérent et unitaire. Seulement, lorsqu'on se situe à l'échelon des actes prédicatifs, l'objet correspond à l'intersection d'actes prédicatifs dissemblables.

L'acte prédicatif n'épuise cependant pas la complexité du concept d'objet. Il est possible de court-circuiter les déterminations prédicatives de l'objet et de viser le substrat qui les supporte. En d'autres termes, tous ces prédicats doivent se raccrocher à un substrat qui peut être visé par un acte dit « nominal » :

À l'intérieur de la prédication, les actes nominaux détiennent une position insigne. Ils sont représentatifs en un sens prégnant. Ils constituent dans la conscience prédictive

¹⁸ Amie L. THOMASSON. 2005, « First-Person Knowledge in Phenomenology », *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 131-132.

¹⁹ Husserl propose la définition suivante des actes prédicatifs : « Les actes qui confèrent la signification sont des actes prédicatifs, c'est-à-dire des actes qui ou bien sont des prédications pleines ou peuvent s'insérer, en tant que parties constitutives immédiates et propres, dans des prédications. Et c'est seulement dans leur fonction prédictive qu'ils montrent leur relation objective » (*Hua XXVI*, §17, p. 89 [p. 64]). Les actes prédicatifs sont donc des actes qui visent un objet en le déterminant, en lui attribuant des prédicats.

les objets-sur-quoi ; surtout, ils font cela, au sens le plus étroit, en tant qu'actes de sujet dans lesquels les objets se tiennent en tant que tels, « sur lesquels porte l'énoncé » (*Hua XXVI*, §18, p. 91 [p. 66]).

Comme l'annonce ce passage, le support objectif de la prédication correspond, selon la terminologie de Husserl, à un « objet-sur-quoi » (*Gegenstand-worüber*), qui est posé par un acte nominal. L'acte nominal représente l'équivalent logique de l'emploi d'un nom propre permettant de viser l'objet auquel se rapportent les différents prédicats.

Les guillemets interviennent dans l'analyse de Husserl lorsqu'il entreprend d'appliquer ce modèle au registre même de la signification. Chaque acte prédicatif, en tant qu'intention de signification, vise l'objet d'une certaine manière. Mais que se passe-t-il lorsqu'on tente de poser un jugement sur une signification ? Dans ce cas de figure, la forme catégoriale ne fait plus partie de la visée qui nous donne accès à l'objet, mais elle devient l'objet même sur lequel porte notre jugement. Autrement dit, par un acte nominal, la signification se transforme en un « objet-sur-quoi ». Voilà le moment où les guillemets entrent en scène :

Là aussi se séparent l'attitude nominale non réfléchie dans laquelle l'objet-sur-quoi est précisément objet, et celle, catégorialement réfléchie, dans laquelle le catégorial est objectif. Et ceci aussi ne peut pas être indiqué autrement que par la répétition de l'expression nominale complexe entière : mais, dans le mode d'expression écrit, nous employons des guillemets (*Hua XXVI*, §26, p. 113 [p. 86]).

Notre rapport à l'objet est médiatisé par une forme catégoriale, mais cette forme elle-même ne constitue pas (toujours) le foyer de notre attention. Ceci ne nous empêche pas d'élever cette catégorialité à la réflexion et d'en faire l'objet d'une visée. Les guillemets représentent tout simplement le dispositif typographique qui permet de désigner ce changement d'attitude.

On ne doit pas s'étonner que cette analyse des guillemets soit enchâssée dans le cadre plus général d'une théorie de la signification. Déjà à l'époque des *Recherches logiques*, Husserl avait été frappé par le phénomène des guillemets qui permettent d'arracher une expression à ses coordonnées grammaticales habituelles pour modifier le regard que nous posons sur sa signification. Toutefois, l'originalité de l'usage des guillemets qu'en fait la phénoménologie transcendantale réside dans l'élargissement de ce modèle. Non seulement les significations peuvent, grâce aux guillemets, devenir des « objets » de discours, mais il est possible de répéter la

manœuvre pour caractériser la perspective que le phénoménologue adopte à l'égard des vécus et des objets tels qu'ils se donnent dans la perception.

Pour résumer, en plus de permettre de départager la phénoménologie de l'ontologie et de la psychologie, les guillemets attestent aussi de l'originalité du discours phénoménologique qui consiste à prendre pour objet d'étude des structures aprioriques qui – la plupart du temps subjectives – ne sont justement pas des objets.

1.2.2. Le langage indexical : formulation du problème

Maintenant que je suis parvenu à donner une forme relativement claire et précise à la conception husserlienne des guillemets et de leur pertinence, j'aimerais me tourner vers un cas d'espèce pour tenter de voir si mon hypothèse se trouve confirmée par la pratique phénoménologique de Husserl. Je me servirai de l'usage husserlien du langage indexical comme une sorte de caisse de résonance permettant de déterminer la véritable nature des guillemets phénoménologiques.

En dépit de l'omniprésence des déictiques dans l'écriture philosophique de Husserl, certains pourront peut-être estimer qu'il s'agit d'un choix mal avisé. Malgré l'affirmation de Gurwitsch d'après laquelle une description phénoménologique de notre expérience perceptuelle est impensable sans le recours à des expressions indexicales telles que « je », « ici » ou « maintenant »²⁰, on pourrait douter de la représentativité de l'exemple du langage indexical. Dans la mesure où le §25 des *Recherches logiques* proclame que l'idée même de scientificité exige qu'il soit en droit possible de concevoir un langage purgé de toute indexicalité, ceci semble suggérer que la phénoménologie pourrait renoncer à l'usage de toute expression indexicale.

Selon la caractérisation de la science avancée par les *Recherches logiques*, les énoncés scientifiques doivent être universellement valables, c'est-à-dire qu'ils doivent pouvoir être répétés et réactivés à l'infini ; ils ne peuvent donc pas varier en fonction du contexte. Les énoncés scientifiques sont des *énoncés objectifs*, ce qui signifie que leur signification doit toujours demeurer une et identique. Dans ce texte crucial, Husserl dresse une distinction entre les expressions subjectives, dont la signification change selon le contexte d'énonciation, et les expressions objectives,

²⁰ Aron GURWITCH, 1977, « Outlines of a Theory of "Essentially Occasional Expressions" », *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 120-121.

dont la signification reste toujours stable. Or, d'après Husserl, le projet scientifique est intimement lié au *principe d'absence de limites de la raison objective*, qui stipule que les expressions subjectives n'appartiennent pas à l'essence du langage. En principe, l'idée d'un langage purement scientifique et objectif a un sens. Il est ainsi théoriquement possible d'imaginer un langage purgé de ses ambiguïtés et de la variabilité de la signification de ses expressions (*LU*, II/1, I, §28, p. 105 [p. 90]).

Ce principe ne manque pas d'inquiéter, car il semble autoriser, en droit du moins, l'élimination de la phénoménologie telle qu'on la connaît et qui repose sur un certain usage des indexicaux, qui ne vient mesurer rien d'autre que la structure égocentrique de l'expérience subjective. Ce pouvoir descriptif du langage indexical n'a rien de mystérieux lorsqu'on se donne la peine de constater que cette expérience subjective se distribue nécessairement selon l'« ici » et le « maintenant ». En prenant une perspective légèrement différente, on pourrait d'ailleurs aussi se demander si l'idée même d'une « science » de la subjectivité peut avoir un sens. En effet, n'est-il pas étrange d'exiger pour la phénoménologie le titre de science sachant que le discours scientifique est composé d'énoncés objectifs alors que cette dernière a constamment les yeux rivés sur l'expérience subjective ? Conscient de cette difficulté, Husserl a tenté de limiter les dégâts que ne manque pas de produire cette critique facile, mais légitime. Voilà sans doute pourquoi les *Méditations cartésiennes* n'hésitent pas à sortir les superlatifs pour caractériser la « singularité inouïe » de la phénoménologie :

Une science d'une singularité inouïe se dessine à nos yeux, une science de la subjectivité transcendante concrète, donnée dans l'expérience transcendante possible et réelle, qui représente *l'opposé le plus extrême des sciences au sens qu'on leur a donné jusqu'ici*, aux sciences objectives. Parmi celles-ci, il y a certes aussi une science de la subjectivité, mais il s'agit de la subjectivité objective, animale, qui ressortit au monde. Maintenant, au contraire, il s'agit d'une science pour ainsi dire absolument subjective, d'une science dont l'objet est, dans son être, indépendant de la décision sur le non-être ou l'être du monde (*Hua I*, §13, p. 74 [p. 68-69]).

En le voyant se démener de cette façon, on ne peut s'empêcher de penser que Husserl tente ici de résoudre l'aporie en lui donnant un nouveau nom. Pourtant, le problème n'a pas changé d'un iota : la « singularité » de la phénoménologie ne signifie-t-elle pas tout simplement que cette dernière *ne mérite pas le nom de « science »* ? L'idée d'une science de la subjectivité n'est-elle pas un monstre philosophique qu'il faudrait égorger alors que nous en avons encore le pouvoir ? Sans vouloir décider du destin de la phénoménologie à partir de deux ou trois passages montés en épingle, on

pourrait minimalement se demander s'il est possible de développer une science, même une science de la subjectivité, en faisant appel à des énoncés « subjectifs » et indexicaux. L'usage des indexicaux ne vient-il pas remettre en cause la prétention à l'objectivité qui s'avère constitutive de toute science ?

Afin d'atténuer cette tension, il importe de souligner que Husserl attribue deux significations profondément différentes au concept d'objectivité. Les *Méditations cartésiennes* soutiennent bel et bien que la phénoménologie n'appartient pas à la catégorie des « sciences objectives » dans la mesure où la phénoménologie n'étudie pas, à la différence des sciences empiriques, des « objets mondains ». Néanmoins, cela ne veut pas dire que le discours phénoménologique ne peut pas être considéré comme étant « objectif » en un autre sens. Selon la terminologie des *Recherches logiques*, un énoncé est qualifié d'« objectif », non pas parce qu'il porte sur un objet, mais bien plutôt parce que sa signification possède une identité idéale qui lui confère une certaine universalité et, par conséquent, une forme d'objectivité. Comme le note Husserl dans la première *Recherche*, la science ne constitue pas un amalgame contingent de représentations mentales (*LU*, II/1, I, §29, p. 92). La science renvoie au contraire à une complexion de significations reliées par des rapports nécessaires qui ne sont pas le produit d'un sujet individuel. L'objectivité est donc à comprendre par contraste avec ce qui est « subjectif » au sens le plus banal du terme (*LU*, II/1, I, §29, p. 107 [p. 95]). À partir du moment où la phénoménologie entreprend d'exhiber les connexions idéales qu'il y a entre les différents vécus et leurs éléments, rien ne l'empêche de se présenter comme une science « objective » de la subjectivité.

On aura compris que le tour de force de la phénoménologie consiste justement à construire un discours « objectif » à portée universelle qui repose pourtant sur un certain usage du langage indexical. La fin du §13 de *Chose et espace* ne laisse place à aucun doute à cet égard :

Le droit que l'on a de rapporter les formations de conscience à un Je, à cette personne-ci ou à cette personne-là, doit être d'abord fondé par la pensée objectivante et sa logique ; et ce droit légitime son sens dans l'analyse phénoménologique. Mais la pensée dont elle parle n'est la pensée de personne (*Hua XVI*, §13, p. 64 [p. 41]).

Les structures intentionnelles n'appartiennent à aucun sujet en particulier. Elles correspondent en réalité à des structures *anonymes* que les philosophes ont coutume de nommer « conditions de possibilité de toute expérience ». Elles sont qualifiées

d'anonymes parce que l'identité du sujet qui est à l'origine de ces expériences n'importe pas. À aucun moment, il ne saurait s'agir de décrire dans leur actualité et leur singularité les vécus qui composent *ma* vie intentionnelle. Non, la phénoménologie vise à rendre compte de ma vie intentionnelle dans ce qu'elle a d'impersonnel. Par exemple, lorsque le phénoménologue étudie la perception, il ne s'intéresse pas à ce que telle ou telle perception a de singulier. Au contraire, il s'agit de déterminer les propriétés essentielles qui caractérisent tout vécu de perception. Dans l'unique mesure où la phénoménologie identifie effectivement de telles structures universelles, elle échappe à l'objection du subjectivisme et elle peut estimer à juste titre que les énoncés qu'elle produit possèdent une certaine objectivité.

Bien évidemment, Husserl n'exclut pas que le phénoménologue se livre, ponctuellement, à une description de sa propre expérience. En tant que phénoménologue, je peux très bien m'attarder à l'*ego* transcendantal singulier que je suis (*Hua I*, §34, p. 117 [p. 103]). Une telle entreprise d'explicitation de mon expérience possède néanmoins une certaine naïveté empirique qui, d'un point de vue phénoménologique, doit être dépassée. En dernière instance, la phénoménologue ne s'intéresse pas à son expérience individuelle. Pour le dire dans les termes de Husserl, le phénoménologue focalise son attention sur la forme universelle de l'*ego*, c'est-à-dire son *eidos*. Même si le phénoménologue ne donne pas toujours un sens phénoménologique au pronom « je », l'usage proprement phénoménologique vise une structure généralement partagée par tous les sujets. Comme le note Husserl : « La phénoménologie eidétique cherche donc l'*a priori* universel sans lequel ne sont pas concevables ni le je ni un moi transcendantal en général » (*Hua I*, §34, p. 119 [p. 106]). Quoique le phénoménologue continue à utiliser toute une série d'expressions indexicales, il leur injecte une signification objective en s'orientant, par ses analyses, vers les structures aprioriques de la subjectivité transcendantale.

Une fois cette clarification faite, on pourrait se demander ce que l'usage phénoménologique des expressions indexicales conserve de leur indexicalité. Au §34 des *Méditations cartésiennes*, Husserl soutient que les structures universelles et eidétiques de la subjectivité ne sont conditionnées par aucun fait si bien qu'elles ne doivent pas être considérées comme le produit de l'évolution contingente de notre langage :

L'*eidos* lui-même est un universel vu ou visible, un universel pur, *inconditionné*, c'est-à-dire conditionné par aucun fait, conformément à son propre sens intuitif. Il *précède tous les concepts* au sens de significations verbales (*Wortbedeutungen*), lesquelles, comme purs concepts, doivent en revanche être formées en s'adaptant à lui (*Hua I*, §34, p. 118 [p. 105]).

La phénoménologie caresse le projet de décrire les structures fondamentales de la subjectivité qui ont un « sens intuitif » et qui se situent en amont des significations verbales et langagières (*Wortbedeutungen*). Se pose donc dans toute son ampleur la question du rapport que la grammaire de l'indexicalité entretient avec les structures eidétiques qui font l'objet de l'enquête phénoménologique. Ce qui soulève inévitablement le problème de la nature de ce curieux usage phénoménologique des expressions indexicales, qui aurait la capacité de court-circuiter leur signification verbale.

1.2.3. La signification « anormale » des expressions indexicales employée par la phénoménologie

Que le discours phénoménologique mobilise un usage inusité des expressions indexicales, voilà une évidence. Pourtant, cette modification n'est pas si extraordinaire qu'on pourrait le croire au premier abord. En fait, l'usage « phénoménologique » des indexicaux ne repose sur rien d'autre que la distinction des significations normales et des significations anormales évoquée par Husserl dans la théorie des expressions indexicales avancée par le troisième chapitre de la première *Recherche logique*. Dans ce passage, Husserl aborde la question de ce qu'il nomme lui-même les « expressions occasionnelles ». Ce terme technique enveloppe toutes les expressions qui changent en fonction de leur contexte d'énonciation. Les expressions indexicales (« moi », « toi », « ici », « maintenant », etc.) représentent sans doute l'exemple le plus suggestif de cette variation de la signification. Lorsqu'Olivier ou Maude use du mot « je », la personne désignée n'est pas la même et, par conséquent, la signification est elle aussi différente (*LU*, II/1, I, §26, p. 96 [p. 82]). Une telle variation ne doit pourtant pas être jugée problématique. Dans la plupart des cas, le contexte nous permet de déterminer quelle est la référence des expressions indexicales. Par exemple, si j'emploie « je » pendant une conférence, l'auditoire sait immédiatement de qui je parle.

Lorsque je comprends ce qu'une expression indexicale désigne, je saisis sa signification « normale ». Par contre, si je lis une note laissée sur la table dont je

n'arrive pas à déterminer l'auteur, le mot « je » ne revêt pas sa signification normale (*LU*, II/1, I, §26, p. 96 [p. 82]). Une profonde vérité se trouve épinglée ici : même lorsque je ne suis pas en mesure d'identifier la référence d'une expression indexicale, il n'en demeure pas moins qu'elle possède une signification minimale.

Afin de faire droit à cette possibilité, Husserl propose de distinguer deux étages de signification dans le cas des expressions indexicales. D'une part, cette dernière est dotée d'une signification générale qui fait en sorte que, même dans le cas où le référent s'avère indéterminé, « je » est une expression signifiante dans l'énoncé « je reviens dans cinq minutes » (*signification indicative*). Néanmoins, les indexicaux disposent aussi d'une autre signification qui, habituellement, permet de spécifier la référence de l'expression. Lorsque je dis « je », les mots que je prononce renvoient à une et une seule personne (*signification indiquée*) (*LU*, II/1, I, §26, p. 98 [p. 83]). Il est ici très tentant d'expliquer l'articulation de ces deux modalités de signification en ayant recours à la notion de contexte. L'analyse des indexicaux proposée par les *Recherches logiques* préfère cependant faire appel au vocabulaire de l'intuition. *Normalement*, l'expérience perceptuelle qui accompagne l'usage des indexicaux me permet d'identifier leur référence. Lorsque cette signification fait défaut à l'expression, cette dernière conserve tout de même une signification qui découle du rapport de dépendance qui caractérise *normalement* la signification des indexicaux et l'expérience intuitive (*LU*, II/1, I, §26, p. 98 [p. 83–84]). Quand mon interlocuteur me dit « Regarde ceci ! », je suppose automatiquement qu'il désigne un certain objet se manifestant au sein de son expérience intuitive.

En somme, l'expression indexicale dite normale possède deux niveaux de signification (générale et individuante). Et, inversement, l'expression indexicale qui se trouve amputée de l'une de ses deux significations est dite « anormale » lorsque l'identification de l'objet particulier qu'elle dénote est impossible. Dans le jargon de Husserl, le déictique « anormal » correspond à celui qui ne parvient qu'à véhiculer sa signification universelle.

Puisque la phénoménologie repose sur un usage strictement « objectif » des indexicaux, seule la signification « anormale » et « générale » de ces expressions s'avère pour elle pertinente. Dès lors, le problème de l'écriture phénoménologique devient le suivant : quel dispositif grammatical pouvons-nous employer pour purger l'indexical de sa signification normale qui le rattache à un contexte ? Dans les *Recherches logiques*, Husserl ne répond pas explicitement à cette question pour la

simple raison qu'il suffit de passer à l'expression écrite pour que les indexicaux, dans certains contextes, perdent leur signification normale. Lorsque je lis une note affirmant : « Je serai de retour dans cinq minutes », je dois en connaître l'auteur pour que le mot « je » détienne sa signification « normale ». Bref, il faut se référer au contexte pour déterminer si une expression indexicale prend sa signification normale.

Cependant, ce cas de figure n'est pas le seul envisagé par Husserl pour rendre compte du dualisme des significations normales et anormales. Dans la quatrième *Recherche*, Husserl aborde la distinction des expressions indépendantes (« cheval », « maison ») et des expressions dépendantes (« donc », « mais », « et »), qui donne un sens légèrement différent à l'opposition de la signification normale et de la signification anormale. Les expressions dépendantes (« et », « ne... pas », « ou », etc.) englobent toutes les expressions qui possèdent une signification dite « dépendante ». En clair, à la différence d'expressions telles que « cheval », « table » ou « ciel » — qui se distinguent par le fait qu'elles se comprennent d'elles-mêmes — les expressions dépendantes ou syncatégorématiques ne peuvent avoir un sens que lorsqu'elles sont amalgamées à d'autres expressions. Dans l'énoncé « Les couteaux et les fourchettes sont dans le tiroir », le coordonnant « et » dispose très certainement d'une signification. Comme le note avec justesse Jocelyn Benoist, à partir du moment où l'on s'installe au sein du régime de la signification, il n'y a aucun élément du discours qui ne soit pas une signification²¹.

Est-ce à dire que « et » est dépouillé de toute signification lorsqu'il est pris isolément ? Il s'agit sans aucun doute de la conclusion que l'on trouve chez Wittgenstein : en arrachant le mot au contexte de son usage, on le vide de sa signification (*BrB*, §1, p. 139–140 [p.78–79]). La position de Husserl relativement à cette question est plus nuancée. Même si Husserl refuse de confondre ces deux cas de figures, il n'en tire pas pour autant la conclusion que le mot perd son sens lorsqu'on le retire de la proposition. Le pari de Husserl consiste plutôt à reconnaître que l'usage au sein d'une proposition détermine *normalement* le sens des expressions syncatégorématiques tout en refusant d'éponger la signification dans l'usage. Ce tour de force conduit Husserl à distinguer de façon intéressante la signification normale et la signification anormale d'une expression. Dans le contexte de la proposition, « et » est doté d'une signification claire et précise, il exprime sa signification *normale*.

²¹Jocelyn BENOIST, 2001, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, p. 94.

Toutefois, lorsque je le considère d'une manière isolée en dehors de la place qu'il occupe habituellement dans le contexte d'une proposition, « et » possède toujours une signification, quoique cette dernière soit dite *anormale* (LU, II/1, IV, §9, p. 109 [p. 316]).

Bien sûr, lorsque « et » est rencontré en dehors de tout usage propositionnel, il ne remplit alors aucune fonction syntaxique. On ne peut donc pas lui attribuer sa *signification normale*. Toutefois, « et » peut se voir conférer un rôle grammatical même s'il ne relie rien. Pour s'en convaincre, il suffit de songer à l'exemple suivant : « “Et” est un mot très utile ». Dans cette proposition, « et » possède bel et bien une signification, même s'il ne remplit pas sa fonction grammaticale habituelle. Le mot « et » joue le rôle, non pas de connecteur syntaxique, mais de sujet grammatical. Une telle modification de la fonction grammaticale du terme « et » s'explique par le fait que le mot « et » a été nominalisé. Par le truchement des guillemets, on a transformé un syncatégorème en catégorème. Dans l'exemple précédent, « et » ne fait plus office de conjonction, mais il se présente désormais comme un nom nous permettant de désigner l'opération de la conjonction. L'expression devient pour ainsi dire son propre nom. En vertu de cette modification toujours possible, le mot « et » ne peut donc pas constituer une coquille vide de signification. Étant donné que « et » peut être appréhendé comme une expression autonome et complète comme n'importe quel catégorème, il n'est plus nécessaire de l'insérer dans le contexte d'une proposition pour lui donner un sens plein et entier. « Et » possède alors une signification anormale faisant en sorte que je peux, au moins d'une manière minimale, considérer ce signe comme étant doté d'une signification.

Dans les *Recherches logiques*, Husserl nomme les modes d'expression d'hétérogrammatiques (*die heterogrammatische Ausdrucksmittel*) (LU, II/1, IV, §11, p. 117 [p. 323]). En principe, on peut toujours délier une expression de ses coordonnées grammaticales habituelles pour lui donner un autre sens. Cette modification de la grammaire de certaines expressions qui permet de les faire basculer de leur signification normale à leur signification anormale ne doit pas être attribuée à une forme de contingence. En fait, cette possibilité est inscrite dans l'essence de tout langage et elle représente justement la pierre angulaire de tout

discours sur la signification²². Sans en offrir un inventaire détaillé, Husserl reconnaît l'existence de divers modificateurs de signification. Jusqu'à maintenant, il a été question de la modification de signification par le truchement des guillemets. Lorsque je dis que la Terre est ronde, mon discours porte sur le fait, scientifiquement établi, que la Terre est ronde. Par contre, lorsque j'emploie cette proposition entre guillemets, j'opte pour un usage différent et anormal de la proposition qui vous pousse à porter davantage attention à la proposition et à la signification qu'elle exprime. La métaphore correspond à un autre exemple d'usage « anormal » du langage. Et, finalement, il y a toute une kyrielle de prédicats (*vrai, fictif*, etc.) aptes à transformer la signification de certains termes. Pour reprendre l'exemple de Husserl, lorsque je dis que le centaure est une fiction de poète, le mot « fiction » vient modifier le sens de « centaure » (*LU*, II/1, IV, §11, p. 118 [p. 323]).

Il ne s'agit surtout pas ici d'appliquer aveuglément la théorie des expressions syncatégorématiques aux expressions indexicales. Les expressions indexicales possèdent une autonomie sémantique beaucoup plus forte qui permet à certaines d'entre elles de fonctionner comme des pronoms (« je », « tu », « il », etc.) et de remplir la fonction grammaticale des expressions catégorématiques. De surcroît, à la différence des expressions syncatégorématiques, on peut imaginer des cas où des expressions comme « Maintenant ! », « Ici ! » se trouvent dotées d'une signification autonome tout à fait compréhensible. En dépit de l'importance de ces observations, il n'en demeure pas moins que les indexicaux disposent de certaines particularités grammaticales qui font en sorte que l'on ne peut pas les traiter comme des noms. Une fois cette précaution prise, je crois qu'il est tout à fait légitime d'imaginer un nouvel usage des expressions indexicales qui consisterait à les nominaliser en utilisant les guillemets. Bien sûr, cette manœuvre entraîne des conséquences différentes de celle impliquées dans le cas des expressions syncatégorématiques, mais le fait reste que nous sommes en présence d'un phénomène d'hétérogrammaticalité qui met à l'avant-plan la signification générale et anormale des indexicaux²³. Partant d'une telle hypothèse, on pourrait sans trop de difficulté en

²² « Il y a dans le domaine de la signification des lois a priori selon lesquelles des significations, tout en conservant un noyau essentiel, doivent se transformer de diverses manières en de nouvelles significations » (*LU*, II/1, IV, §11, p. 118 [p. 324]).

²³ Barry SMITH et Kevin MULLIGAN, 1986, « A Husserlian Theory of Indexicality », *Grazer Philosophische Studien*, vol. 28, p. 133–163.

conclure que l'on peut isoler la dimension phénoménologique des indexicaux en les guillemettant.

Le §53 des *Méditations cartésiennes* confirme d'ailleurs cette hypothèse. À première vue, cette section ne semble pas revêtir une grande pertinence puisque les expressions indexicales ne sont pas guillemetées, mais mises en italiques. À bon droit, Elisabeth Ströker conteste ce choix éditorial étant donné que, dans le manuscrit de Husserl, les guillemets sont employés et non pas les italiques²⁴. Une fois cette précision faite, la lettre du texte de Husserl concorde parfaitement avec mon interprétation des guillemets phénoménologiques. Dans ce passage capital de la cinquième *Méditation*, Husserl fait un usage des guillemets et des indexicaux correspondant tout à fait à celui que je viens d'évoquer. Les premières lignes du §53 suffiront à illustrer ce point :

Mon corps propre physique a, en tant que référé à lui-même, le mode de donnée de l'« Ici » central ; tout autre corps, et par conséquent celui de l'« Autre », a le mode du « Là-bas ». Cette orientation du là-bas est, grâce à mes kinesthèses, sujette à un libre changement (*Hua I*, §53, p. 165 [p. 145–146]).

Cet extrait s'avère ici important pour au moins trois raisons. 1/ D'une part, ce texte confirme le rapprochement proposé un peu plus haut entre les indexicaux et les syncatégorèmes. Afin de mettre en relief la nominalisation présumée par l'usage des guillemets, Husserl traite grammaticalement les indexicaux encadrés de guillemets comme des noms (c'est-à-dire des expressions catégorématiques) en les écrivant avec une majuscule. 2/ D'autre part, on voit très bien dans ce passage que seule la signification universelle du déictique « ici » est retenue par Husserl. En tant qu'individu empirique, je peux occuper différents lieux de l'espace. Toutefois, mon corps propre est toujours « ici » puisque ce dernier sert de point de référence à l'opposition de l'« Ici » et du « Là-bas ». 3/ Finalement, Husserl introduit une distinction entre le « Là-bas », qui est une structure de l'orientation de mon corps propre, et le là-bas (sans les guillemets), qui renvoie, selon les contextes, à différents lieux de l'espace.

Bien que le rapport entre l'ici et le là-bas commande un emploi inusité des expressions indexicales ne pouvant pas être attribué à un effet de grammaire, il

²⁴ Elisabeth STRÖKER, 1987, « Editorischer Bericht », *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner, p. XXXII. En dépit de l'importance de la correction, il ne faudrait pas sombrer dans un fétichisme de la typographie. Que l'on utilise les italiques ou les guillemets, l'important est de noter l'utilisation d'une stratégie typographique pour marquer l'altération de la signification normale.

rappelle la dichotomie, strictement grammaticale, avancée par les *Recherches logiques*, entre la signification normale et la signification anormale des indexicaux. Tout se passe alors comme si les guillemets s'invitaient dans l'analyse de Husserl pour signaler que seule la signification universelle et anormale du déictique intéressait le phénoménologue. Il s'agit d'ailleurs de l'interprétation rétrospective que proposera Husserl de sa théorie du sens noématique dans les *Analyses sur la synthèse passive*, interprétation qui peut s'étendre sans problème à l'usage phénoménologique des indexicaux²⁵ :

Ce qui est désigné comme « arbre », c'est manifestement la teneur de sens immanente à la perception, et une teneur de sens n'est pas un arbre, une chose tout court, c'est-à-dire une chose dans la nature de fait. C'est pourquoi un glissement sémantique est intervenu ici et, étant donné que tous les glissements de cette sorte ont coutume d'être indiqués dans l'expression écrite par des guillemets, j'ai également coutume de l'exprimer à travers la différence de l'arbre entre guillemets et de l'arbre tout court. C'est tout à fait ce qui se passe lorsque nous disons d'une part que « Socrate est un philosophe » et que, d'autre part, « *Socrate* est un nom propre ». Dans ce dernier cas, nous utilisons plus clairement des guillemets pour montrer que nous ne parlons pas de Socrate lui-même, mais du mot *Socrate* (*Hua XIV*, p. 51-52 [p. 377]).

Dans ce texte, Husserl nous invite sans détour à comprendre l'usage phénoménologique des guillemets à partir de l'analyse théorique qu'il donne de ce phénomène linguistique dans la quatrième *Recherche*. Bien sûr, il ne suffit pas d'employer un déictique entre guillemets pour lui injecter un sens phénoménologique. À cet égard, il faudrait dire qu'il y a plusieurs formes d'anormalités. Reste que le sens peut toujours déraiser. Par définition, la signification de toute expression peut basculer du côté de l'anormalité. C'est donc l'organisation même du registre du sens qui rend possible l'usage anormal et phénoménologique du langage, usage qui nous permet de jeter un regard différent sur le rapport entre le langage, la conscience et le monde.

L'évolution intellectuelle de Husserl ne fait d'ailleurs que confirmer l'hypothèse d'une intimité de l'anormalité thématisée par les *Recherches logiques* avec le statut du discours phénoménologique. Comme le rappelle Jacques English dans un commentaire éclairant, la signification faite objet qui était jadis qualifiée d'« anormale » ou de « modifiée » se nomme en 1908 « signification

²⁵ Dans l'édition des *Husserliana*, ce texte est publié avec *Logique formelle et logique transcendante*. Toutefois, puisque le texte en question a été initialement conçu pour servir d'introduction aux *Analysen zur passiven Synthesis*, l'éditeur français a préféré le joindre à la traduction des textes sur la synthèse passive.

phénoménologique » tout simplement²⁶. Il est sans doute abusif de la part de Jacques English d'en conclure que le concept de « signification phénoménologique » (signification en tant que corrélat objectif du signifier), dans son opposition à la « signification phénologique » (signification en tant qu'acte de visée), représente une caractérisation du phénoménologique comme tel. Il suffit de retourner à l'étymologie pour s'en rendre compte. Alors que « phénologique » provient du verbe grec *phainein* qui signifie apparaître, le mot « phénoménologique » dérive de « phénomène », qui provient de l'expression grecque « *phainomenon* », que l'on traduit généralement par « ce qui apparaît ». Par cette expression, on désigne bien sûr le corrélat objectif de l'apparaître. Dans la mesure où la phénoménologie a pour but d'exhiber les structures de la phénoménalité, elle représente une science de l'apparaître et de ce qui apparaît. La phénoménologie s'intéresse donc autant aux significations phénologiques que phénoménologiques. Il n'en demeure pas moins que le discours phénoménologique se trouve tout entier suspendu à la possibilité de faire de la signification (et des formes catégoriales) un objet d'étude. Or, un tel projet risquerait de se voir taxé d'absurdité si, en principe, il s'avérait impossible d'opérer ce mouvement de bascule qui nous conduit du niveau phénologique au niveau phénoménologique. Il n'est donc pas anodin que cette possibilité ait été successivement désignée d'« anormale » puis de « phénoménologique ».

La conclusion que l'on doit tirer de cette reconstruction se résume alors au paradoxe suivant : la phénoménologie est une science sans objet. À vrai dire, la phénoménologie est une science qui, précisément, porte sur tout ce qui, au sens propre du terme, n'est pas un objet. En raison de la grammaire logique qui constitue l'armature de tout langage, la phénoménologie est conduite inévitablement à traiter les phénomènes qui l'intéressent (apparence, signification, forme catégoriale) en faisant minimalement de ces derniers des objets de discours. Mais il s'en faudrait de beaucoup pour que l'on assiste ici à une réification métaphysique subreptice. À bon droit, Husserl rappelle que le changement de regard exigé par la phénoménologie correspond très exactement à celui que nous constatons lorsque nous guillemettons une expression de notre langage. Tout ce que réclame le phénoménologue, c'est qu'on lui donne le droit d'exécuter cette opération grammaticale qui permet de

²⁶ Jacques ENGLISH, 2006, « Une des premières formulations de la théorie de la réduction : l'opposition du phénologique et du phénoménologique dans le cours sur la signification de 1908 », *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, Presses universitaires de France, p. 130.

transformer un verbe ou un adjectif en nom pour lui faire remplir la fonction de sujet, comme c'est le cas dans l'énoncé « "Aller" est un verbe courant en français ». Il serait bien sûr absurde de protester contre cet usage des guillemets sous prétexte qu'il risque de nous induire en erreur en nous incitant à croire que le mot « aller » est un nom alors qu'il s'agit d'un verbe. En effet, les guillemets ont pour fonction de nous avertir de la transformation nécessaire pour construire une telle phrase. Dans la mesure où l'emploi husserlien des guillemets témoigne de cette volonté de signaler le changement d'attitude caractéristique de la phénoménologie, ledit usage ne revêt pas grand-chose d'extraordinaire. Du moins, la parole mérite d'être redonnée aux wittgensteiniens pour que l'on nous explique quels peuvent bien être les problèmes soulevés par l'usage phénoménologique du langage.

1.3. Le noème est-il un superlatif philosophique ?

Dans un passage fulgurant, Wittgenstein observe que l'on devrait écrire un traité de philosophie intitulé « Les merveilles de la jungle » (*NPESS*, p. 37). On comprend ici facilement le trait d'esprit de Wittgenstein : le monde de la philosophie est un monde terrifiant peuplé de bêtes dangereuses. Au sein de cette jungle luxuriante, le concept husserlien de noème pourrait légitimement prétendre au titre de « roi de la jungle ». En effet, on peut difficilement concevoir un pire monstre philosophique que cette idée si étrange selon laquelle il faudrait placer, à côté de l'objet réel et effectif, un autre objet, à savoir l'objet entre guillemets. Le noème semble inévitablement correspondre à une instance de la théorie « ombragée » de l'intentionnalité critiquée par Wittgenstein dans le *Cahier bleu* et qui consiste à interposer une entité intermédiaire entre la conscience et le sujet pour rendre compte du fonctionnement de cette dernière.

Selon l'explication que nous en donne Wittgenstein, l'usage extraordinaire du langage que fait la philosophie se répercute presque toujours sur le plan de l'ontologie. Comme le veut la formule de Wittgenstein, l'ennui avec l'usage extraordinaire et « superlatif » du langage est qu'il nous force toujours à introduire au sein de notre langage des faits superlatifs, c'est-à-dire des entités métaphysiques qui n'existent pas (*PU*, §192). Si l'on resserre tous les fils que nous avons suivis jusqu'à maintenant, il devient évident que la théorie husserlienne du noème représente l'exemple idéal pour mettre à l'épreuve notre thèse selon laquelle le

discours phénoménologique ne constitue pas un usage extraordinaire et superlatif du langage. En effet, il serait pour le moins gênant de soutenir que les guillemets permettent de réconcilier la phénoménologie et le langage ordinaire si d'aventure l'on découvrait que l'objet entre guillemets appartient à la catégorie du superlatif philosophique.

1.3.1 Première esquisse de la théorie husserlienne du noème²⁷

D'entrée de jeu, je tiens à souligner qu'une critique wittgensteinienne de la lecture dite « frégéenne » de la phénoménologie lancée par Føllesdal me semble tout à fait défendable²⁸. Comme chacun sait, les *Idées directrices* tracent une distinction entre l'objet réel (*wirklich*) et l'objet en tant que visé par un acte intentionnel de la conscience. Afin de bien marquer cette différence, Husserl réserve le terme technique de « noème » pour désigner l'objet en tant que visé. D'après la lecture frégéenne développée par Føllesdal et prolongée par l'ouvrage magistral de Smith et de McIntyre, cette notion de noème doit être expliquée à partir du prisme de la sémantique frégéenne²⁹. Pour les partisans de cette interprétation, les noèmes correspondent donc à des entités idéales et intensionnelles qui permettent à la conscience de sortir d'elle-même et d'accéder à la réalité³⁰. Techniquement parlant, Husserl souscrirait à une « théorie du médiateur » (*Mediator theory*). À l'instar du sens frégéen, le noème est ici conçu comme une instance intercalaire placée entre nous et les choses qui aurait pour fonction de déverrouiller l'intentionnalité en ouvrant la conscience sur son monde. Par-delà tous leurs désaccords, Frege et Husserl pourraient au moins s'entendre sur le fait que notre rapport à la réalité est toujours médiatisé par un prisme sémantique et conceptuel³¹. Dans la mesure où le

²⁷ Une version antérieure du texte a été présentée au *Séminaire en Philosophie du Langage* le 25 janvier 2010. Je remercie les participants qui, de par leurs objections, m'ont permis de préciser certains aspects de mon argumentation.

²⁸ Dagfinn FØLLESDAL, 1984, « Husserl's notion of Noema », *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge et Londres, The MIT Press, p. 73-80. Pour un exposé clair et synthétique de la lecture de Føllesdal, cf. Denis FISETTE, 1994, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Paris, Éditions de l'éclat.

²⁹ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel.

³⁰ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1971, « Intentionality via Intentions », *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n° 18, p. 541-561.

³¹ Cette conclusion n'est pas explicitement défendue par Smith et McIntyre. Ces derniers soutiennent au contraire que leur théorie permet, à la différence de celle de Gurwitsch, de rendre compte adéquatement de la transcendance de la chose. Cf. David WOODRUFF SMITH et Ronald MCINTYRE,

noème est compris comme une entité ontologique située à la charnière de l'esprit et du monde, nul doute que cette doctrine correspond exactement à la théorie de la signification critiquée par Wittgenstein au début des années trente. En s'attaquant à l'idée que le sens s'assimilerait à une *ombre* (*shadow*) placée entre l'esprit et le monde permettant à nos états intentionnels de se rattacher au réel, le *Cahier bleu* réfute à l'avance la théorie du sens noématique que l'on trouve chez Husserl.

Tout cela est vrai. Il ne faudrait pas pour autant oublier que cette interprétation frégéenne est loin de faire consensus. Contre la lecture frégéenne, Robert Sokolowski et John Drummond ont fait valoir que cette reconstruction de la position de Husserl n'est pas en mesure de faire droit au déflationnisme ontologique pourtant constitutif de la démarche phénoménologique³². Le projet de la phénoménologie n'a jamais consisté à nous convier à postuler l'existence d'entités ontologiques hypothétiques par l'introduction d'un nouveau jargon technique, mais bien à décrire les diverses modalités de la conscience intentionnelle. Loin d'être un ennemi, Wittgenstein pourrait s'avérer un allié objectif. Du reste, on ne doit pas s'étonner qu'une lecture comme celle de J. Drummond débouche sur des considérations d'ordre thérapeutique qui ont pour fonction de nous mettre en garde contre tous ceux qui, par un tour de prestidigitation, se proposent de transformer le noème en une entité extraordinaire en faisant basculer la phénoménologie du côté de la métaphysique. Bien que Drummond ne mentionne à aucun moment Wittgenstein, il est certain que sa démarche vise à nous convaincre que le concept de noème ne mérite aucun avenir philosophique viable si on le conçoit à la manière d'une « ombre », intercalée entre le sujet et l'objet, qui aurait pour mission de raccrocher l'esprit à son monde³³.

Husserl and Intentionality, p. 157-165. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, John Drummond semble tout de même avoir raison de dire qu'un anti-réalisme latent supporte la lecture frégéenne de la phénoménologie husserlienne. Cf. John J. DRUMMOND, 1990, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, p. 258.

³² Robert SOKOLOWSKI, 1984, « Intentional Analysis and the Noema », *Dialectica*, vol. 38, p. 113-129 et Robert SOKOLOWSKI, 1987, « Husserl and Frege », *Journal of Philosophy*, vol. 84, p. 521-535.

³³ De ce point de vue, on pourrait dire que la stratégie préconisée sera l'inverse de celle choisie par Jocelyn Benoist dans sa polémique avec Vincent Descombes. Dans les premières pages des *Institutions du sens*, Vincent Descombes se livre à une charge en règle contre la notion d'objet intentionnel qui, selon lui, produit une falsification ontologique réduisant l'objet réel au simple corrélat d'une visée intentionnelle. Cf. Vincent DESCOMBES, 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, p. 59-66. Confronté à cette critique, Benoist tente de sauver la phénoménologie en soutenant que ce constat ne s'applique qu'à la phénoménologie transcendantale et qu'elle ne remet nullement en cause la conception de l'intentionnalité développée par les *Recherches logiques*. Cf. Jocelyn BENOIST, 2001, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, Presses universitaires

Afin de clarifier les enjeux véritablement philosophiques que soulève l'interprétation du noème et qui sont trop souvent occultés par des disputes vétilleuses, il n'est pas inutile de tracer en pointillés les contours de la position de Husserl. Celle-ci se décompose en cinq grandes thèses.

1. En premier lieu, il est essentiel de comprendre que la notion de noème ne peut être extirpée du contexte phénoménologique qui lui donne son sens. En dehors de l'attitude phénoménologique et théorétique, le vocabulaire de la théorie des noèmes³⁴ ne possède aucune utilité. Lorsqu'on se situe à l'intérieur du dispositif phénoménologique, l'objet se trouve doté d'un tout autre sens que le sens qu'il recèle dans la vie ordinaire et quotidienne, et la notion de noème ne vient mesurer rien d'autre que cet écart. Pour reprendre l'exemple canonique employé par Husserl, l'objet ordinaire correspond au pommier en fleurs situé dans mon jardin et que je peux contempler avec plaisir depuis la fenêtre de mon bureau (*Ideen I*, §88, p. 306 [p. 182]). Lorsque l'on considère les choses à partir du prisme de l'attitude naturelle, cette situation met en rapport deux réalités naturelles. Alors que le pommier constitue un objet transcendant qui occupe une place dans l'espace objectif, la perception et le sentiment de plaisir qui lui sont associés représentent des états psychiques qui m'appartiennent en tant que je suis un homme réel qui existe en tant que parcelle du monde naturel (*Ideen I*, §88, p. 306 [p. 182]). Lorsqu'on bascule du côté de l'attitude phénoménologique, cette situation simple et ordinaire se dévoile à nous sous un tout autre jour. Cette transformation découle de la perspective essentiellement différente que le phénoménologue adopte à l'égard de sa propre expérience. L'existence de l'arbre réel et véritable placé dans mon jardin et la relation causale qu'il entretient avec mon appareil psychique n'ont aucune pertinence phénoménologique. Bien évidemment, ceci ne signifie pas pour autant que mon expérience du pommier ne revêt aucun intérêt phénoménologique. Une

de France, p. 128 et *sq.* En prenant au sérieux les arguments de Drummond, je me propose de montrer que l'objection de Descombes n'est pas convaincante même lorsqu'on considère la phénoménologie transcendantale des *Idées directrices* puisque la notion d'objet intentionnel n'a qu'une fonction thérapeutique et opératoire.

³⁴ Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'introduction de la notion de noème est l'occasion pour Husserl (*Ideen I*, §87, p. 301 [p. 179]) de rappeler l'originalité de l'attitude phénoménologique et d'insister sur le gouffre qui la sépare de l'attitude naturelle. La proposition phénoménologique ne peut pas être comprise depuis l'attitude naturelle et l'introduction du terme artificiel de noème a pour fonction première de rappeler ce décalage.

fois la transcendance de la réalité naturelle mise hors circuit par la réduction phénoménologique, je peux toujours entreprendre de décrire – en tant que phénoménologue – mon expérience du pommier, et cette description comporte même une valeur philosophique non négligeable (*Ideen I*, §88, p. 307–308 [p. 183]). Cette manoeuvre peut notamment éclairer certains traits topiques de la perception à commencer par le rôle structurel des esquisses dans l'étalement temporel de l'expérience perceptuelle. Toutefois, l'arbre qui retient l'attention du phénoménologue n'est pas l'arbre physique et naturel, mais l'arbre tel qu'il apparaît, tel qu'il se donne d'une manière immanente dans un vécu de perception (*Ideen I*, §89, p. 308 [p. 184]). En un mot, ce qui intéresse le phénoménologue, ce n'est pas l'arbre naturel que l'on peut couper et faire flamber, mais c'est l'arbre en tant qu'il est perçu³⁵. Pour dénoter le corrélat intentionnel tel qu'il apparaît, une série de termes plus ou moins équivoques s'imposent à nous : « objet intentionnel », « objet en tant que visé », « objet immanent », « objet mental », etc. Afin d'éviter tout malentendu, Husserl préfère désigner le corrélat objectif de l'acte intentionnel en faisant usage du concept technique de noème (*Ideen I*, §88, p. 304–305 [p. 181–182]).

2. Le noème se caractérise par une double irréalité. 1/ De prime abord, il est essentiel de noter que le noème n'est pas réel au sens de *wirklich*. À partir du moment où j'entreprends de décrire d'un point de vue noématique le pommier perçu, le fait qu'à l'arbre perçu corresponde ou non un arbre effectif et réel (*wirklich*) ne possède aucune pertinence. Bien entendu, ceci ne veut pas dire que la notion de réalité ne relève pas, en un certain sens, de la juridiction de la phénoménologie. La visée première de ce que Husserl nommera, dans la quatrième partie des *Idées directrices*, la « phénoménologie de la raison » consiste à déterminer quel sens le phénoménologue peut donner au concept de réalité. Il n'en demeure pas moins qu'à partir du moment où l'on raisonne en termes de noème on se situe dans un autre régime de discours que celui de l'attitude naturelle, régime de discours qui présuppose la mise à l'écart de toutes les questions

³⁵ Il ne s'agit ici que d'une manière de parler. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, la distinction entre l'arbre perçu et l'arbre réel (*wirklich*) ne présuppose pas un quelconque dédoublement ontologique. Husserl nous met d'ailleurs en garde contre une telle tentation (*Ideen I*, §90, p. 311 [p. 185]).

relatives à l'existence de la réalité effective. 2/ De surcroît, le noème est aussi irréel au sens de *reell*. Le noème ne représente pas une composante « réelle » du vécu qui serait pour ainsi dire contenue en lui³⁶. Lorsque le phénoménologue nous invite à tourner notre regard vers l'arbre en tant que noème, il ne s'agit pas de braquer notre intérêt sur un quelconque arbre mental qui serait « réellement » contenu au sein même du vécu de perception. Husserl rejette avec force le subjectivisme qui voudrait réduire l'objectivité à de simples représentations mentales. Derrière cette conviction se cache un désaccord fondamental avec Twardowski, désaccord qui s'exprime tout spécialement dans un passage célèbre de la cinquième *Recherche*. Contre le représentationnalisme et tous ses avatars, Husserl a toujours maintenu que percevoir n'équivaut pas à saisir un signe ou une image mentale qui, par un pouvoir de symbolisation quelconque, serait en mesure de renvoyer à l'objet réel lui-même (*LU*, II/2, V, p. 231 [p. 424]). Comme le rappelle à bon droit la cinquième *Recherche*, si d'aventure une image ou un signe devenait la courroie de transmission de l'intentionnalité perceptuelle, il resterait encore à comprendre comment une image ou un signe peut se constituer en tant que visée intentionnelle (*LU*, II/2, V, p. 230 [p. 424]). Plutôt que de convoquer des entités intermédiaires qui n'expliquent rien, Husserl préfère considérer que ma perception du pommier ne s'arrête pas en chemin et que je perçois l'arbre fleuri qui se trouve dans mon jardin. Percevoir un pommier, ce n'est pas percevoir un objet immanent ou une représentation mentale, mais c'est percevoir le pommier transcendant qui est là devant moi. À cet égard, le noème est tout sauf un objet interne ou mental. Le noème transcende le vécu psychique et, en ce sens, il annonce la transcendance de l'objet. Voilà d'ailleurs pourquoi le noème est conçu comme « irréel » chez Husserl.

3. Dans les *Recherches logiques*, Husserl refuse de suivre Frege et d'opposer *Sinn* et *Bedeutung*. Par ce geste, il ne s'agit pas de contester la légitimité du

³⁶ Au §90, Husserl mentionne que l'on peut adopter deux attitudes différentes à l'égard du vécu intentionnel. On peut d'abord pratiquer une analyse intentionnelle qui a pour tâche de décomposer le vécu en ses différents moments « réels ». Toutefois, cette analyse ne pourra jamais rendre compte du fait que toute visée intentionnelle se rapporte à un objet. En un mot, l'analyse réelle des vécus intentionnels ne peut pas expliquer comment le vécu s'ouvre sur la transcendance de l'objectivité. Pour pouvoir y faire droit, Husserl estime qu'il est essentiel de reconnaître que le noème est une entité idéale et irréelle qui raccorde le vécu à la transcendance du monde extérieur.

partage du sens et de la référence. À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl croyait toutefois que cette distinction contenait quelque chose de périlleux puisque, dans la langue allemande ordinaire, *Sinn* et *Bedeutung* véhiculent la même signification (*LU*, II/2, I, §15, p. 62 [p. 53]). Dans les *Idées directrices*, Husserl s'écarte cependant volontiers du langage ordinaire et propose sa propre version de la distinction. Selon la théorie des *Idées directrices*, chaque acte intentionnel (noèse) possède un corrélat intentionnel (noème) qui a pour noyau un sens noématique (*noematischer Sinn*). Le sens noématique s'oppose ici à la signification discursive et langagière (*Bedeutung*). Ainsi, même lorsqu'on se situe en amont de toute pratique langagière, il y a tout de même un sens noématique qui organise et structure l'expérience que l'on fait de l'objectivité. On aura compris que l'introduction de la notion de sens noématique (*Sinn*) suppose un élargissement considérable de celle de signification (*Ideen I*, §124, p. 418 [p. 256]). Certes, l'articulation entre le sens (*Sinn*) et la signification langagière (*Bedeutung*) est gouvernée par un principe d'exprimabilité³⁷. Tout sens noématique peut être exprimé d'une manière langagière ; tout sens noématique peut par conséquent être transformé en une expression signifiante. Reste qu'il est essentiel de maintenir la distinction du *Sinn* et de la *Bedeutung* pour bien prendre toute la mesure de l'originalité de la position de Husserl. Dire que toute visée intentionnelle comporte un « sens », cela n'implique pas pour autant que toute intentionnalité soit langagière. Comme le veut la formule célèbre de Merleau-Ponty, en plus du sens des mots (*Bedeutung*), il y a le sens des choses (*Sinn*) ; le sens de l'intentionnalité n'est donc pas nécessairement langagier³⁸. L'intentionnalité langagière n'est qu'un mode parmi d'autres, et c'est pour maintenir cette régionalité que la distinction entre le sens (*Sinn*) et la signification (*Bedeutung*) est si déterminante.

³⁷ Husserl ne parle pas de « principe d'exprimabilité » mais plutôt de la thèse de « l'improductivité de la strate expressive ». (*Ideen I*, §124, p. 258) Néanmoins, Smith et McIntyre ont tout à fait raison de parler d'un principe d'exprimabilité, car la thèse défendue consiste à soutenir que tout sens peut faire l'objet d'un acte d'expression. Cf. David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel, p. 182 et sq.

³⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, 1945, « Avant-propos », *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. X.

4. Afin de mettre en relief ce sens noématique qui structure notre rapport à tout objet, Husserl précise que l'on doit faire appel au procédé méthodologique indispensable des guillemets. Lorsque je décris phénoménologiquement le pommier dans mon jardin, le sens noématique de ma perception représente un « objet entre guillemets ». Si bien que l'on peut tracer la distinction — essentielle pour la phénoménologie — du pommier pur et simple et du « pommier » (*Ideen I*, §89, p. 308 [184]). Au contraire de Frege, la phénoménologie n'a pas véritablement développé de théorie de la citation³⁹. Néanmoins, un passage déterminant de la quatrième *Recherche* suggère que la position de Husserl relativement à cette question n'est pas très éloignée de celle formulée par Frege dans *Sens et dénotation*. Pour dire les choses sans doute trop simplement, les guillemets ont pour fonction de désigner le sens habituel d'une expression donnée (*LU*, II/1, IV, §11, p. 117 [p. 323]). Dès lors, lorsque le phénoménologue emploie l'expression « pommier », il ne pense pas à l'arbre réel et matériel qui peut flamber, mais au sens habituel et ordinaire que prend cette expression quand elle est employée dans la vie de tous les jours. Par extension, le pommier entre guillemets s'oppose au pommier réel et renvoie au sens noématique qui est impliqué lorsque, habituellement, je vise le pommier dans mon jardin.
5. À chaque visée intentionnelle correspond un noème différent. Lorsque je regarde le pommier dans mon jardin, le corrélat noématique de la visée se distingue de celui qui était impliqué lorsque j'ai contemplé le pommier en buvant mon café. Bien que les noèmes soient dissemblables, ces deux actes intentionnels se rapportent pourtant au même objet, soit l'arbre dans mon jardin. Afin de penser l'articulation entre les divers noèmes et l'objet, Husserl conçoit l'objet comme X déterminable (*Ideen I*, §131, p. 442 [p. 271]). L'objectivité renvoie à la multiplicité des possibilités de détermination, ce qui explique qu'un objet puisse se rattacher à différents noèmes tout en restant un et identique. L'objet en tant que X représente en définitive le support de toutes les déterminations noématiques qu'on peut en

³⁹ Gottlob FREGE, 1971, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, tr. fr. C. Imbert, p. 104 et sq.

donner (arbre en fleur que j'ai planté il y a 20 ans, qui possède une écorce brune, etc.) (cf. *Ideen I*, §142, p. 478 [p. 296]).

1.3.2 La lecture de Smith et McIntyre

Il est impossible de trop insister sur ce point : la notion de noème ne peut avoir un sens que dans l'espace ouvert par l'écart qui sépare le discours phénoménologique du langage ordinaire qu'est le nôtre lorsque nous vivons au sein de l'attitude naturelle. Si l'on sur le plan de la vie ordinaire, cela n'a effectivement aucun sens de raisonner en faisant appel au vocabulaire des noèmes. Dans un passage capital qui porte sur la description et qui fait intervenir la notion de noème, Husserl souligne à grands traits ce décalage :

Il est clair que tous ces énoncés descriptifs, quoiqu'ils puissent rendre le même son que des énoncés concernant la réalité, ont subi une *radicale* modification de sens ; de même la chose décrite, tout en se donnant comme « exactement la même », est radicalement changée, en vertu d'un changement de signe qui l'invertit (*Ideen I*, §89, p. 308 [p. 183]).

Lorsque l'énoncé « Je vois un arbre » se trouve dans la bouche du phénoménologue, il possède une tout autre signification que la signification que lui confère le langage ordinaire. Il ne serait pas difficile de reprendre les cinq thèses énumérées précédemment et de montrer qu'elles n'ont de sens que si l'on présuppose un décalage entre le discours phénoménologique et le langage ordinaire. Afin de ne pas alourdir inutilement mon propos, je me contenterai ici de consigner trois observations. 1/ Il est évident que la notion de noème, en tant qu'artifice conceptuel du discours phénoménologique, vient bousculer la grammaire du langage ordinaire. Quoiqu'elle ait tendance à surestimer systématiquement la distance qui sépare phénoménologie et langage ordinaire, l'un des grands mérites de l'interprétation de Husserl proposée par Fink réside dans l'attention qu'il accorde au rapport complexe et paradoxal que le phénoménologue entretient avec le langage naturel et ordinaire. 2/ Si Husserl préférerait respecter, à l'époque des *Recherches logiques*, la synonymie qui caractérise les concepts de *Sinn* et de *Bedeutung* dans le langage ordinaire, la théorie du noème s'écarte de la grammaire du langage ordinaire dans la mesure où elle fait fond sur cette opposition. 3/ Finalement, on pourrait se demander si l'usage phénoménologique des guillemets ne représente pas quelque chose d'extraordinaire.

Du point de vue du langage ordinaire, on peut mettre des expressions entre guillemets afin d'exprimer leur sens habituel. Mais en quel sens peut-on dire que l'on met des objets entre guillemets ? Est-ce que la grammaire (ordinaire) des guillemets peut tolérer que l'on mette entre guillemets non seulement des termes ou des expressions, mais aussi des objets ?

L'interprétation du noème défendue par Smith et McIntyre part du principe selon lequel la visée intentionnelle correspond à une relation anormale⁴⁰. Habituellement, la relation met en rapport deux objets existants : Diogène est dans son tonneau, les pommes sont sur la table, etc. Par rapport à ce schéma de base, la relation intentionnelle se démarque d'une double manière. Premièrement, un vécu intentionnel demeure intentionnel même si l'objet visé n'existe pas. Par exemple, je peux penser à Bouvard ou à Pécuchet, et cet acte demeure intentionnel. Que ces derniers constituent des personnages de fiction qui n'existent pas ne change rien à l'affaire. Deuxièmement, la relation intentionnelle correspond à une relation à trois termes. Lorsque je vise intentionnellement un objet, je le *conçois* d'une certaine manière. Si je vise le même objet en le concevant d'une manière différente, la relation intentionnelle s'avèrera différente. En dépit du fait que Jean Valjean, M. de Madeleine et M. Fauchelevent soient des noms différents qui renvoient à la même personne, penser au forçat qui s'est évadé du bagne (Jean Valjean), c'est accomplir un acte différent de celui de penser au riche industriel devenu maire que représente M. de Madeleine dans *Les Misérables*. La relation intentionnelle se caractérise donc par le fait qu'elle est la relation d'un sujet à un objet selon une certaine « conception » (*conception*) de l'objet⁴¹.

Question de prendre toute la mesure de la position défendue par Smith et McIntyre, il n'est pas inutile de rappeler la conception de l'intentionnalité à laquelle la lecture frégéenne de la phénoménologie tente d'échapper. Comme je l'ai déjà mis en relief, expliquer la spécificité de l'intentionnalité revient, d'une certaine manière, à découvrir ce qui confère sa particularité à la relation intentionnelle par rapport à une relation ordinaire comme « le gâteau est sur le comptoir ». Cette remarque se révèle ici déterminante puisque les désaccords qui divisent les différentes théories de l'intentionnalité portent essentiellement sur le point précis où la relation

⁴⁰ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel, p. 10.

⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

intentionnelle s'oppose à la relation ordinaire. On pourrait regrouper les différentes conceptions de l'intentionnalité en deux grandes théories.

1. D'une part, il y a ceux qui se réclament de la théorie de l'objet (*Object theory*)⁴². Selon les tenants de cette première position, la relation intentionnelle constitue une relation ordinaire qui se caractérise par le type d'objet particulier qui est impliqué dans la visée intentionnelle. La relation intentionnelle se démarque dans la mesure où elle met le vécu psychique en relation non pas avec un objet physique et réel, mais avec un objet intentionnel, c'est-à-dire un objet mental et immanent. Smith et McIntyre estiment que l'on trouve une théorie du genre chez Brentano⁴³.
2. Husserl critique sévèrement, dans les *Recherches logiques*, la théorie de Twardowski, qui repose sur l'idée fautive selon laquelle l'acte intentionnel ne viserait pas l'objet réel, mais un objet « mental » et « intentionnel ». Husserl ne cessera de le répéter : lorsque je perçois le pommier en fleurs, je perçois l'arbre réel en chair et en os placé devant moi. Par ce geste, Husserl purge la théorie de l'intentionnalité du concept d'objet mental et lui rend un très grand service. Pourtant, ce réaménagement du concept d'intentionnalité soulève un problème de taille. Si Husserl refuse de faire appel à un type d'objet particulier, soit l'objet intentionnel, pour expliquer la particularité de la relation intentionnelle, comment peut-on alors rendre compte de la spécificité de la visée intentionnelle ? Réponse de Smith et de McIntyre : Husserl ne souscrit pas à une théorie de l'objet, mais à une théorie du médiateur (*Mediator-Theory*)⁴⁴. Comme l'indique son nom, la théorie du médiateur postule que la relation intentionnelle présuppose la médiation d'une entité intermédiaire. Non seulement je vise un objet, mais je le vise toujours selon une certaine guise. Dans la mesure où l'intentionnalité constitue la structure universelle de tout vécu de conscience (comme le dit Husserl, toute conscience est conscience de quelque chose), le rapport que nous entretenons avec l'objectivité est médiatisé par un « contenu ». En contraste avec la relation ordinaire qui revêt une forme dyadique, la relation intentionnelle est triadique : acte de visée (noèse)/contenu (noème)/objet.

⁴² *Ibid.*, p. 41.

⁴³ *Ibid.*, p. 51 et p. 54.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

Après ces remarques, on doit cependant s'empresse de noter que la théorie de l'intentionnalité défendue par Smith et McIntyre occupe un terrain ontologique. Pour rendre compte de la nature de l'intentionnalité, on doit entreprendre de cataloguer les propriétés ontologiques des contenus qui font de la conscience une conscience intentionnelle⁴⁵. Le noème s'assimile donc à une entité ontologique ayant pour fonction d'orienter la visée intentionnelle vers son objet⁴⁶. Il s'ensuit que fournir une théorie de l'intentionnalité revient à expliquer de quelle manière la nature ontologique du noème permet de raccrocher le vécu subjectif et intentionnel à l'objet effectif qu'elle vise. Chaque noème a un sens qui ouvre les valves de l'intentionnalité en faisant entrer la transcendance de l'objet dans l'immanence des vécus, et ce sens possède un mode particulier d'existence qui doit être décrit et étudié par la phénoménologie⁴⁷.

Afin de nous aider à comprendre la nature de ce sens noématique, Smith et McIntyre proposent de l'aborder à partir de la sémantique frégréenne. Le sens se trouve donc conçu comme un contenu idéal faisant office d'instance de médiation. Lorsque je vise un objet, ma visée ne peut atteindre ledit objet qu'en saisissant un sens, qui représente un mode de présentation de la référence. De même, on appréhende le noème comme une entité intermédiaire qui permettrait de relier un vécu intentionnel à son objet. À l'instar du sens frégréen, le sens noématique est donc compris comme une entité abstraite et idéale qui existerait indépendamment de nous⁴⁸. Ce rapprochement avec Frege engendre deux conséquences importantes. 1/ Cette interprétation ne peut avoir un sens que dans la mesure où l'on attribue à Husserl un ontologisme sémantique. Les sens noématiques possèdent une consistance ontologique et, s'il y a quelque chose comme l'intentionnalité, c'est parce que les sens noématiques existent⁴⁹. 2/ D'une manière plus subtile et indirecte, la lecture frégréenne présuppose aussi une entente particulière du rapport entre le discours phénoménologique et le langage ordinaire. Puisque leur perspective est d'emblée ontologique, Smith et McIntyre soutiennent que toute visée intentionnelle

⁴⁵ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel, p. 32.

⁴⁶ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1971, « Intentionality via Intentions », *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n° 18, p.542.

⁴⁷ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel, p. 107.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 174.

présuppose l'existence du sens noématique. Ainsi, même lorsqu'on se situe dans l'attitude naturelle, notre rapport est médiatisé par des sens noématiques sans que nous le sachions⁵⁰. Dans la vie naturelle, les noèmes sont pour ainsi dire invisibles, et c'est la réduction phénoménologique qui nous permet de les découvrir et nous force, par un choc en retour, à construire un langage technique affranchi du langage ordinaire pour pouvoir parler de ces entités fraîchement découvertes.

1.3.3 La critique de Drummond

a) Le noème, une fiction ontologique ?

Contre cette lecture frégéenne, des auteurs tels R. Sokolowski et J. Drummond ont milité en faveur d'une approche alternative, que je propose de baptiser « réaliste ». À l'intérieur de cette mouvance, il y a bien sûr plusieurs positions possibles. Toutefois, ce qui rassemble toutes ces interprétations, c'est la ferme conviction que la visée intentionnelle constitue une prise directe sur l'objet. Sokolowski considère par exemple que la relation intentionnelle est à deux termes. Dans l'attitude naturelle, la visée intentionnelle se contente de mettre en rapport un sujet et un objet. Bien sûr, le phénoménologue distingue le noème et l'objet. Mais ce dualisme se présente comme le pur produit de la réflexion phénoménologique. Dans l'attitude naturelle, je ne vise pas l'objet par le truchement d'un noème. Non, lorsque je perçois l'arbre situé dans le jardin, ce qui est devant moi, ce que je vois, ce n'est rien d'autre que l'objet lui-même⁵¹.

Le défaut évident de ce genre de lecture est qu'elle vient entamer la puissance du motif descriptif de la phénoménologie husserlienne. Si la réduction phénoménologique « produit » les noèmes et ne les découvre pas, on pourrait se demander si, finalement, l'orientation noématique de la phénoménologie ne remet pas en cause son idéal descriptif. En effet, si les noèmes n'existent pas dans l'attitude naturelle, pourquoi passer à l'attitude phénoménologique et entreprendre la description des vécus intentionnels en faisant appel au concept de noème, qui n'a aucun sens dans l'attitude naturelle ? Pire encore, est-il possible de prétendre que la phénoménologie représente une pure explicitation de l'expérience vécue si l'un de

⁵⁰ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel, p. 122.

⁵¹ Robert SOKOLOWSKI, 1987, « Husserl and Frege », *Journal of Philosophy*, vol. 84, p. 526.

ses concepts fondamentaux constitue une invention qui ne possède aucune contrepartie ontologique ? Husserl nous met lui-même en garde : à moins de le vider de son intérêt théorique et phénoménologique, le concept de sens noématique doit pouvoir s'appliquer à la perception réduite tout comme à la perception telle qu'on en fait l'expérience dans l'attitude naturelle (*Ideen I*, §89, p. 309 [p. 184]).

Comparée à celle de Sokolowski, l'interprétation proposée par Drummond s'avère supérieure. Ce dernier ne soutient pas que le noème est un « produit » de l'attitude phénoménologique. Drummond conteste plutôt qu'une théorie de l'intentionnalité doive nécessairement se déplier sur le terrain de l'ontologie⁵². La visée intentionnelle constitue un tout unitaire et la tâche du phénoménologue consiste à décomposer cette unité en différents « moments » afin d'en esquisser une théorie claire et unifiée⁵³. La distinction entre le noème et l'objet retrouve donc sa pertinence dans la mesure où elle permet d'élucider la nature de l'intentionnalité. En ce sens, le noème forme un outil terminologique qui nous aide à adopter une autre perspective sur le fait unitaire de l'intentionnalité⁵⁴. Lorsqu'on s'en tient à la dichotomie objet/état mental, il est très tentant d'interpréter l'intentionnalité d'une manière causale et naturaliste. La réduction phénoménologique et l'introduction de la notion de noème ont pour but de briser cette inclination, qui trouble notre compréhension de l'intentionnalité, en rappelant que l'analyse causale et « réelle » (au sens où les *Recherches logiques* emploient ce terme) ne permet pas de rendre compte du « sens » de l'intentionnalité. En disant que le sens noématique, au contraire du pommier réel, ne peut pas brûler, Husserl indique que l'arbre en tant que perçu possède des propriétés phénoménologiques qui diffèrent de celle de l'arbre matériel soumis aux lois de la chimie et de la biologie. La notion de sens noématique est donc un voyant lumineux qui vient nous rappeler que le paradigme causal n'est pas le bon lorsqu'il s'agit de poser le problème de l'intentionnalité.

Mais encore faut-il savoir comment comprendre cette mise en garde. Alors que Smith et McIntyre prétendent que le phénoménologue se contente ici de

⁵² John J. DRUMMOND, 1990, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 113.

⁵³ Le mot « moment » est ici compris au sens où Husserl emploie ce terme dans la troisième *Recherche*. *LU*, II/1, III, §17.

⁵⁴ Pour reprendre un terme cher à Wittgenstein qui, selon moi, joue un rôle dans la nature même de sa pratique de la philosophie, on pourrait dire que le terme de noème a pour fonction de produire une forme de « voir-comme » qui permettrait de mettre en relief un aspect généralement négligé de la structure de l'intentionnalité. Relativement à ce rapprochement entre le discours philosophique et le voir-comme, *infra*, p.128.

« découvrir » une distinction qui possède un soubassement ontologique, Drummond privilégie une approche déflationniste et insiste sur le caractère artificiel du concept de noème tout en montrant que l'interprétation ontologique défendue par les frégéens s'expose à de graves objections.

Premièrement, il y a une objection textuelle. Il est assez difficile d'accorder à la lecture frégéenne qu'il y ait une cloison substantielle entre le noème et l'objet. Dans un passage déterminant, Husserl soutient même le contraire en affirmant que l'objet constitue la composante ultime du noème (*Ideen I*, §131, p. 441 et ss [p. 270 et sq.])⁵⁵. Les *Leçons sur la théorie de la signification* de 1908, qui n'étaient pas publiées à l'époque de la rédaction de l'ouvrage de Smith et McIntyre, contredisent aussi d'une manière très nette l'interprétation ontologique du noème. La lecture frégéenne n'a pas tort d'insister sur le fait que l'objet est toujours médiatisé par une signification ; il s'agit d'une thèse explicitement défendue par les *Leçons* de 1908⁵⁶. Cette idée est cependant accompagnée d'une mise en garde contre la « conception superficielle » de l'objectivité qui voudrait en faire quelque chose d'hétéronome à la signification. Le mode de donation de l'objet que représente la signification n'équivaut pas à une instance supplémentaire qui s'ajouterait à l'objet, mais bien à la structure même de l'objectivité :

Les objets en effet, dans le signifier, ne sont pas quelque chose d'en plus des significations. Il est évident que nous ne pouvons qu'être tournés vers les objets quand nous sommes tournés vers eux en tant qu'ils sont déterminés de telle ou telle façon, saisis significationnellement de telle ou telle façon (*Hua XXVI*, §10, p. 72 [p. 48]).

S'il y a un sens à distinguer la manière par laquelle je pense et conçois l'objet et l'objet lui-même, le point d'application de cette distinction relève de la sphère de la pensée et non pas de l'objectivité, c'est-à-dire du registre de la signification elle-même. Comme le note Husserl : « C'est dans la pensée elle-même, et ce n'est que dans la pensée qu'il est possible *a priori* d'opérer la séparation entre l'objet lui-même et la pensée de l'objet » (*Hua XXVI*, p. 71 [p. 47]). Husserl donne une telle

⁵⁵ Drummond a proposé un commentaire détaillé de ce passage. Cf. John J. DRUMMOND, 1990, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 135 et sq.

⁵⁶ « Nous ne pouvons en effet, ainsi que nous l'avons appris, nous représenter l'objet que par le truchement de la signification ; ou bien se représenter un objet, cela ne veut rien dire d'autre que d'accomplir une représentation qui, en tant que telle, a sa manière déterminée de signifier, donc a sa signification déterminée » (*Hua XXIV*, §9, p. 68, p. 44).

force au pouvoir de médiation du sens que, en dernière instance, elle provoque l'effondrement (sur le plan ontologique) du dualisme de l'objet et du sens.

Plus globalement, on pourrait aussi reprocher à cette interprétation d'écraser le partage de la logique et de la phénoménologie. À juste titre, Drummond fait remarquer que le rapprochement avec Frege vise à faire basculer la phénoménologie du côté de l'analyse logique. La stratégie de la lecture frégéenne consiste effectivement à reformuler les conclusions de la phénoménologie en les associant à l'analyse logique de certaines propositions dites « intensionnelles ». Cette interprétation part du principe qu'il y aurait une parenté entre les réflexions de Husserl à propos de l'intentionnalité et les problèmes que posent à la logique les attitudes propositionnelles (X croit que p, Y pense à q, etc.)⁵⁷. La particularité de l'approche de Smith et McIntyre apparaît sans doute de la manière la plus manifeste dans la lecture qu'ils réservent à l'usage husserlien des guillemets. Ces auteurs appréhendent ce dispositif comme un point pivot dans la théorie de Husserl, qui nous autoriserait à transformer toute description phénoménologique d'une expérience perceptuelle en analyse logique d'un certain type d'énoncés⁵⁸. Ainsi, on pourrait comprendre la description phénoménologique de l'expérience perceptuelle comme l'analyse logique des énoncés (encadrés par des guillemets, bien sûr) que nous utilisons pour parler de notre expérience de perception⁵⁹.

Une telle transposition permet sans doute d'éclairer certains aspects de la pensée de Husserl. Toutefois, elle rencontre très rapidement sa limite puisque Husserl dit explicitement que la phénoménologie ne se conçoit pas comme une « logique déguisée » (*Ideen I*, §87, p. 301 [p. 179]). En fait, l'interprétation frégéenne passe à côté de ce que les *Idées directrices* nomment « les problèmes les plus difficiles de tous » (*Ideen I*, §87, p. 302 [p. 179]). Comme le rappelle Husserl au §87 des *Idées*, toute la question est de savoir dans quelle mesure une proposition logique ou ontologique peut exprimer une propriété « véritablement phénoménologique ». En dépit de leur grande proximité, il y a un écart entre la logique et la phénoménologie, et on risque très certainement de ne rien comprendre au projet phénoménologique de Husserl dans tout ce tintamarre logique et

⁵⁷ D David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel, p. 21 et sq.

⁵⁸ John J. DRUMMOND, 1992, « An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema », *The phenomenology of the Noema*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 130.

⁵⁹ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel, p. 192-194.

ontologique. En essayant de reformater le discours phénoménologique, la lecture frégéenne détourne inévitablement le projet husserlien de son sens véritable.

Il n'en demeure pas moins que l'ambition théorique de la lecture frégéenne peut tout de même avoir une certaine pertinence dans un contexte husserlien ; elle correspond au programme que Husserl assigne à la logique (qui se décompose en deux orientations différentes, à savoir la logique formelle et l'ontologie formelle). Du point de vue de la logique, il est tout à fait légitime de traiter les significations comme des entités idéales indépendantes du sujet, qui se combinent et se composent d'une manière déterminée. Voilà d'ailleurs pourquoi Husserl ouvre la porte au §134 des *Idees directrices* à une « morphologie » (*Formenlehre*) des sens noématiques qui reprend et élargit le projet d'une morphologie des significations (*Formenlehre der Bedeutungen*) formulé par les *Recherches logiques*⁶⁰. La morphologie noématique représente ici une discipline logique et ontologique qui étudie les lois formelles qui gouvernent la combinaison des sens noématiques. Reste qu'il ne faut jamais oublier que la morphologie (des significations ou des sens noématiques) fait preuve d'une naïveté que la phénoménologie transcendantale ne partage pas. Au contraire de la phénoménologie transcendantale, la morphologie présuppose comme déjà données les idéalités qu'elle étudie (signification, sens noématique, jugement, vérité, etc.) et laisse ainsi de côté la question de leur enracinement dans la vie du sujet⁶¹.

Déjà en vertu de cette simple distinction entre la phénoménologie et la morphologie, le sens noématique ne peut pas être, du point de vue de la phénoménologie transcendantale, un sens frégéen. Chez Frege, le sens possède une existence objective et il est indépendant de la subjectivité. Or, voilà justement ce que Husserl rejette dans les *Idees directrices*. Au §98 intitulé « Mode d'être du noème », Husserl souligne explicitement que les noèmes sont dépourvus d'autonomie ontologique. Le noème n'est rien en dehors du vécu qui le vise. Pour qualifier l'être du noème, Husserl n'hésite pas à se rallier à la formule de Berkeley : *esse est percipi* (*Ideen I*, §98, p. 342 [p. 206]). En réduisant de la sorte l'être du noème à son mode de donation, Husserl écarte d'emblée les interprétations qui voudraient réifier le noème en lui donnant une consistance ontologique et une autonomie logique⁶².

⁶⁰ *LU*, II/1, IV, §13-14, p. 124 et sq. [p. 329 et sq.]. Pour une étude des transformations qui ont permis l'émergence du concept de morphologie noématique, cf. Gérard AMICEL, 2006, « La généralisation du sens », *Études phénoménologiques*, vol. 22, n° 43-44, p. 129-162.

⁶¹ Je me contente de renvoyer le lecteur au §73 de *Logique formelle et logique transcendantale*.

⁶² Cf. *Ideen I*, §89, p. 183 et sq..

En résumé, le noème se présente comme un moment abstrait de la relation intentionnelle. Je peux toujours considérer, par pure abstraction théorique, que le noème représente une entité ontologique autonome. On peut même imaginer une logique qui aurait pour but d'expliquer comment les sens noématiques peuvent s'articuler et s'agencer. Dans le prolongement de la quatrième *Recherche*, il serait possible de formuler le projet d'une théorie formelle des sens noématiques. Reste qu'une telle attitude théorique repose sur une abstraction qui n'épuise nullement le sens que possède le concept de noème pour Husserl. Le noème est une notion qui n'est pas originellement ontologique, mais phénoménologique⁶³. Réduit à sa plus simple expression, le noème constitue un dispositif de la description phénoménologique qui ne présuppose aucun engagement ontologique. Ceci n'empêche pas qu'il puisse être considéré d'une perspective logique et ontologique qui ferait abstraction des vécus subjectifs dans lesquels il se donne à la conscience. Il importe seulement qu'il ne le soit pas d'emblée⁶⁴.

b) La phénoménologie « noémectomisée »

Si j'ai décidé d'évoquer cette querelle qui oppose la lecture frégéenne et ses adversaires, c'est essentiellement parce que l'interprétation de Drummond met en

⁶³ Afin de saper à son fondement même la lecture frégéenne de la phénoménologie, il faudrait étudier d'une manière attentive les rapports complexes et ambigus que la phénoménologie entretient avec l'ontologie. À cet égard, la dernière section du troisième volume des *Idées directrices* représente une pièce à conviction inestimable. Tout en ne cessant d'insister sur la soumission de l'ontologie à la phénoménologie, Husserl note que les analyses phénoménologiques peuvent toujours être reformatées en un langage ontologique (*Hua V*, §§16-17). En ce sens, la lecture frégéenne qui fait du noème une entité ontologique n'est pas fausse, mais elle a tort de dire qu'il s'agit d'une interprétation de la phénoménologie de Husserl. Il s'agit plutôt d'une reformulation ontologique des conclusions phénoménologiques de Husserl.

⁶⁴ Ce parcours nous permet d'apprécier la justesse de l'interprétation du noème proposée par André de Muralt dans *L'idée de la phénoménologie*. Dans une analyse pénétrante, de Muralt démontre que la distinction de l'objet et du noème n'est pas absolue. Puisque l'objet perceptuel n'est rien d'autre que la somme infinie de ses esquisses, il y a une stricte identité entre l'objet et le noème. Pourtant, cette équivalence qui n'est qu'une limite idéale, un *telos placé à l'infini*, ne doit pas nous empêcher de reconnaître l'utilité de la distinction. Dans le vécu de perception concret et actuel, il y a effectivement une différence à marquer entre le mode de donation de l'objet et l'objet lui-même. L'erreur n'est pas d'opposer le noème et l'objet, mais de s'interdire de penser leur unité et leur complémentarité en donnant à cette distinction un caractère absolu, rigide et définitif. Cf. André DE MURALT, 1958, *L'idée de la phénoménologie : l'exemplarisme husserlien*, Paris, Presses universitaires de France, p. 270-276. Les *Leçons* de 1908 ne font d'ailleurs que confirmer par avance cette interprétation : l'objet entre guillemets (c'est-à-dire le sens noématique) est un *telos*, une idée qui tend vers une entéléchie : « L'objet lui-même (quoiqu'entre guillemets en tant que présumé dans l'expérience) est certes donné, mais il est pourtant pleine présomption, il est une "idée", une *dynamis*, dirigée vers une entéléchie », et cela vaut pour tous les côtés du contenu objectif » (*Hua XXVI*, p. 275 [p. 219]).

chantier une réflexion stimulante à propos du réalisme qui croise certaines intuitions que l'on trouve chez Wittgenstein.

La définition du réalisme qui sert de levier aux analyses de Drummond s'avère, dans un premier temps du moins, plutôt classique. Le réaliste adopte une doctrine philosophique qui respecte la transcendance et l'indépendance du réel par rapport à nos concepts. Puisque les frégeens soutiennent que l'objectivité est toujours médiatisée par un sens, par une « conception », par une « entité intensionnelle » qui se situe entre le sujet et l'objet, il semble effectivement difficile de ne pas en conclure que le rapport du sujet à l'objet est de part en part déterminé par la sphère du sens et de la conceptualité⁶⁵. Sans doute, il serait toujours possible d'accepter l'objection agitée par Drummond et de ranger Husserl dans le camp des idéalistes. Après tout, se met en place dans les *Idées directrices* ce que les *Méditations cartésiennes* n'hésiteront pas à nommer un « idéalisme transcendantal ». Reste que la phénoménologie husserlienne se caractérise aussi par la volonté de respecter la transcendance du réel⁶⁶. Husserl a toujours refusé d'assimiler sa pensée à une forme d'idéalisme subjectif et psychologique qui nierait l'autonomie de la réalité par rapport à la pensée (*Ideen I*, §55, p. 184, [p. 106–107]). Or, le seul moyen de prendre au sérieux cette tangente réaliste de la phénoménologie est de renoncer à attribuer à

⁶⁵ John J. DRUMMOND, 1990, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 253 et sq.

⁶⁶ Il peut paraître étrange de considérer que l'interprétation frégeenne de la phénoménologie incarne une forme d'idéalisme. S'il faut en croire Michael Dummett, Frege n'est pas seulement réaliste, mais il est « l'archétype même du penseur réaliste » (Michael DUMMETT, 1981, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, p. 442). Sans surprise, ce différend ne relève que de la terminologie. Frege est qualifié de réaliste par Dummett pour deux raisons différentes. 1/Frege souscrit à une sémantique des conditions de vérité. Un énoncé est vrai dans la mesure où il désigne ce qui est effectivement le cas. Selon Dummett, cette conception de la vérité et de la proposition est le ressort même du réalisme. Il s'agit bel et bien d'une forme de réalisme puisque le réel est autonome par rapport à nos pensées. La proposition vraie est donc celle qui s'ajuste au réel en désignant tel qu'il est véritablement. Cette observation représente aussi une définition de l'anti-réalisme : plus on détache l'analyse de la proposition de la question de la vérité, moins on est réaliste (*Ibid.*, p. 437-440). 2/Au contraire des idéalistes, Frege refuse d'assimiler le sens d'une expression à une représentation mentale (*ibid.*, p. 57, p. 433 et *passim*). Le sens est une entité idéale qui est indépendante des représentations mentales privées propres à un sujet particulier. En vertu du sens que Dummett donne à ce terme, Frege est donc un philosophe réaliste. – Là-contre, on pourrait objecter que l'assimilation de l'idéalisme à du subjectivisme est loin d'aller de soi. Peu importe si le sens est conçu comme une entité subjective ou non, l'idéalisme (du moins tel que conçu par Drummond) consiste à soutenir que la réalité est médiatisée par la sphère du sens et ne lui est pas foncièrement hétérogène. En ce sens, lorsque Dummett soutient que, pour Frege, il n'y a pas d'indicible puisque le réel est ce qui peut être la référence d'une expression, il semble endosser par le fait même un idéalisme linguistique ou sémantique (*Ibid.*, p. 430 et sq.). En effet, à partir du moment où l'on déconnecte l'idéalisme de sa variante subjectiviste, rien ne nous empêche d'accoler à Frege l'étiquette d'« idéaliste objectif ». Dummett reconnaît d'ailleurs les limites de sa conception du « réalisme » lorsqu'il admet que sa position tient pour acquis qu'un idéalisme objectif (c'est-à-dire non subjectif) est en principe impossible (*Ibid.*, p. 67).

Husserl une théorie du médiateur. À moins d'égarer en chemin cette composante réaliste de la pensée de Husserl, le noème ne peut pas être appréhendé à la manière d'un sens frégéen qui se situerait entre nous et les choses faisant en sorte que le réel se réduise au prisme sémantique et conceptuel qui nous y donne accès.

La phénoménologie délayée dans la sémantique frégéenne ne peut donc pas être dite réaliste dans la mesure où l'on présuppose d'entrée de jeu que le réel est toujours à la mesure du sens. En outre, la réification du sens noématique implique que la réduction nous détourne du réel. Si le noème constitue bel et bien une entité ontologiquement distincte de l'objet réel, le phénoménologue, en focalisant son regard sur les actes intentionnels et leurs corrélats noématiques, se détournerait par le fait même du monde réel. En insistant sur la prise immédiate et directe que nous exerçons sur le réel, en refusant de faire du sens noématique un filtre disposé entre le sujet et l'objet, la lecture proposée par Drummond ouvre ainsi la voie à une interprétation « réaliste » de Husserl. S'adonner à la phénoménologie ne nécessite pas de perdre de vue le réel pour se rabattre sur les noèmes et le soumettre au régime du sens. Au contraire, on adopte une autre perspective sur notre rapport à l'objet afin de mieux comprendre la nature de l'intentionnalité tout en respectant la transcendance du réel.

Drummond a choisi une manière plutôt classique pour mettre en place cette problématique du réalisme. Afin de brouiller les lignes de partage traditionnelles qui servent mal l'argumentation de Drummond, j'aimerais comparer la position défendue par cette dernière à la lecture « réaliste » de Wittgenstein popularisée par Cora Diamond. Comme nous allons le voir à l'instant, le meilleur moyen de répondre à la question de savoir si l'interprétation « réaliste » de la phénoménologie est compatible avec les réflexions développées par Wittgenstein à propos du langage ordinaire consiste à déterminer si le réalisme entériné par Drummond s'oppose à celui que certains commentateurs prétendent trouver chez Wittgenstein.

Quoique le concept de réalisme avancé par Diamond diffère de celui défendu par Drummond, un rapprochement s'avère éclairant pour au moins deux raisons. 1/Premièrement, l'analyse de Drummond représente un parfait échantillon pour vérifier l'hypothèse de Diamond selon laquelle tout réalisme philosophique repose sur une confusion⁶⁷. Diamond oppose le réalisme philosophique au réalisme

⁶⁷ Cora DIAMOND, 2004, *L'esprit réaliste*, tr. fr. E. Hallais et J.-Y. Mondon. Paris, Presses universitaires de France, p. 79.

« élémentaire » (*elementary realism*). Par réalisme philosophique, on doit entendre une thèse substantielle qui, comme n'importe quelle thèse philosophique, doit être fondée sur une base argumentative. Le réalisme élémentaire relève en revanche d'une attitude qui se situe en deçà de toute argumentation et qui correspond tout simplement à l'attitude naturelle et spontanée que nous adoptons à l'égard du monde. Le mot « réalisme » possède alors une signification tout à fait ordinaire : le réaliste se contente de regarder la réalité telle qu'elle se donne à lui. Or, d'après Cora Diamond, tout réalisme philosophique représente une imposture, car il capitalise sur le réalisme ordinaire et élémentaire tout en le coulant dans un moule philosophique qui le mutile. Cette distinction me semble tout à fait pertinente dans le cadre d'une discussion de la lecture de Drummond puisqu'on trouve bel et bien chez ce dernier une tension entre ces deux pôles. 2/Deuxièmement, le réalisme élémentaire est étroitement lié à une volonté d'ériger la grammaire du langage ordinaire en instance juridique ultime. Dans ce contexte, il est intéressant de remarquer que le réalisme défendu par Drummond le mène à prôner l'abandon partiel du concept de noème qui, par son caractère artificiel, menace de faire déraiser les analyses phénoménologiques en les plaçant en porte-à-faux avec la grammaire du langage ordinaire⁶⁸.

Avant de préciser davantage la position réaliste développée par Drummond, j'aimerais décrire plus amplement le réalisme élémentaire de Cora Diamond, qui se résume à trois grandes thèses.

1. Il faut s'empresse de noter sans ambages que le réalisme est ici entendu en son sens le plus ordinaire. Comme je l'ai déjà souligné, le réalisme élémentaire consiste tout simplement à regarder la réalité en face et à la voir telle qu'elle est. Par exemple, on peut employer l'adjectif « réaliste » pour qualifier l'attitude de certains politiciens. Le politicien réaliste pose un jugement juste sur la situation et prend une décision en fonction de ce qui est possible⁶⁹. On peut aussi coller l'étiquette de « réaliste » à un roman où le narrateur se contente de rapporter une série d'événements vraisemblables

⁶⁸ John J. DRUMMOND, 1992, « An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema », *The phenomenology of the Noema*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 89-109.

⁶⁹ Cora DIAMOND, 2004, *L'esprit réaliste*, tr. fr. E. Hallais et J.-Y. Mondon. Paris, Presses universitaires de France, p. 58.

sans faire intervenir d'éléments imaginaires ou fantastiques (fantômes, sorcellerie, etc.)⁷⁰.

2. Ce réalisme élémentaire s'oppose à l'attitude philosophique dans l'exacte mesure où le philosophe adopte une attitude « irréaliste » à l'égard du langage ordinaire. Pour reprendre une métaphore chère à Wittgenstein, le philosophe porte des lunettes qui l'empêchent de voir la réalité telle qu'elle est (*PU*, §103). Le philosophe tente d'apporter une réponse à des questions qu'il croit sensées, mais qui n'ont pas de sens en réalité. Dès lors, être réaliste, c'est considérer que la plupart des problèmes philosophiques ne sont que des pseudo-problèmes qui découlent d'une incompréhension de la grammaire du langage ordinaire. En un mot, Wittgenstein nous propose d'enlever nos lunettes et de voir les problèmes philosophiques pour ce qu'ils sont : des mystifications grammaticales. « Qu'est-ce que le Beau ? » et « Comment l'expression verbale de ma douleur parvient-elle à référer à mon état psychologique ? » constituent deux bons exemples de questions secrétées par l'irréalisme de la philosophie.
3. Si le philosophe ne cesse de se poser des questions qui n'ont pas de sens, il ne s'agit pas d'un hasard. Pour reprendre une image employée par Wittgenstein, le philosophe se compare à celui qui regarderait un tour de prestidigitation où l'on ferait apparaître une souris cachée dans un chiffon. Pour celui qui n'a pas examiné le chiffon, il semble inévitable de conclure de ce spectacle que le magicien est effectivement parvenu à faire apparaître la souris. Eh bien, c'est la même chose pour le philosophe : il se sent obligé de tirer certaines inférences en raison de l'attention distraite qu'il porte au langage ordinaire. Le philosophe est fasciné par certains dispositifs grammaticaux, si bien qu'il pense que ces derniers accomplissent un certain travail, alors que ce n'est pas le cas. Par exemple, si l'on croit que le mot « je » est référentiel, se posent toute une panoplie de problèmes. Quel est le rapport entre mon âme et mon corps ? À quoi fais-je référence lorsque je dis « je » ? Il faut enlever les lunettes pour voir le chiffon philosophique dont sortent toutes ces fausses questions. Le mot « je » n'est pas référentiel, et c'est faute de ne pas

⁷⁰ *Ibid.*, p. 56.

reconnaître ce fait grammatical que l'on se pose toutes ces questions qui n'ont pas lieu d'être (*PU*, §410).

Bien évidemment, ce retour à une forme de réalisme élémentaire engendre des conséquences sur le plan ontologique. Les faux problèmes philosophiques possèdent presque toujours une contrepartie ontologique. Selon le diagnostic de Wittgenstein, l'incompréhension de la grammaire induit très souvent une forme d'irréalisme qui consiste à considérer comme existants certains faits ou entités qui n'existent pas en réalité. Afin de stigmatiser ce dérapage philosophique, Wittgenstein a forgé la notion de *fait superlatif*⁷¹ : « Tu n'as pas de modèle de ce fait superlatif (*übermäßigen Tatsache*), mais tu es tenté d'employer une super-expression (*Über-Ausdruck*) (on pourrait la nommer un superlatif philosophique (*philosophischen Superlativ*)) » (*PU*, §192). Le meilleur exemple de fait superlatif est probablement celui induit par le concept de signification. Étant donné que le terme de signification est un nom, on a tendance à faire comme si ce concept renvoyait à une entité ontologique. Il est alors très difficile de résister à la conclusion selon laquelle toute expression ne peut avoir une signification que dans la mesure où elle est associée à une entité idéale. Finalement, puisque le langage ordinaire n'est pas construit pour rendre compte de ces significations idéales, on croit qu'il est nécessaire de faire appel à certaines constructions grammaticales qui s'écartent du langage ordinaire pour exprimer l'idéalité de la signification dans toute sa pureté. Comme on peut s'en douter, le philosophe se trompe ici sur la grammaire du concept de signification. Lorsque je considère qu'une expression possède une signification, la signification ne doit pas être comprise comme un objet idéal qui se cacherait en arrière de l'expression et lui donnerait vie. Dans ce cas précis, le réaliste refusera de conférer une existence substantielle à la signification. Il s'agit tout simplement pour Wittgenstein de réinstaller la philosophie sur le sol raboteux du langage ordinaire en rappelant que ce qui donne à l'expression son sens n'est pas une entité psychologique ou idéale qui posséderait une consistance ontologique propre, mais tout simplement l'usage concret que nous faisons de ladite expression.

Chez Drummond, le réalisme est un concept qui se situe à l'intersection de l'ontologie et de l'épistémologie. Le réalisme se présente au premier chef comme

⁷¹ Comme le montre le passage cité, l'expression de « fait superlatif » n'est pas la meilleure et on comprend facilement pourquoi les traducteurs français lui ont préféré celle de « fait hors norme ». Toutefois, cette traduction a le désavantage de rompre avec la tradition anglo-saxonne qui a érigé cette idée de « fait superlatif » en concept terminologique wittgensteinien.

une thèse ontologique dans la mesure où il proclame l'extériorité du réel par rapport à l'esprit. Toutefois, le réalisme renvoie aussi à une thèse épistémologique qui vient marquer l'hétérogénéité de la réalité et des concepts que nous utilisons pour la connaître. Par conséquent, on pourrait avoir l'impression que Drummond attribue à Husserl une forme de réalisme philosophique en faisant du réalisme allégué de la phénoménologie une thèse substantielle. Les choses sont pourtant beaucoup plus complexes. La phénoménologie ne veut pas développer des arguments pour démontrer la vérité du réalisme. Non, l'objectif du phénoménologue consiste à tirer au clair le réalisme ordinaire qui se déploie au cœur même de l'attitude naturelle. Dans notre existence ordinaire et naturelle, nous sommes tous des réalistes, et la tâche du phénoménologue est, comme le note Drummond, d'élaborer une théorie de l'intentionnalité qui soit en mesure de faire droit à notre réalisme spontané :

Cette attitude réaliste forme une partie implicite de l'expérience de notre monde ; nos expériences ordinaires et scientifiques posent simplement et naturellement l'existence d'un monde réel, intelligible. De même que l'attitude réaliste n'est pas la conclusion d'un argument, elle ne précède pas logiquement nos expériences ordinaires et scientifiques en tant que leur présupposition et elle n'exige donc pas une justification, mais une clarification⁷².

Le réalisme ne constitue pas une thèse philosophique, car il s'agit tout simplement pour le phénoménologue d'explicitier le réalisme spontané sur lequel reposent, dans l'attitude naturelle, nos connaissances et nos prises de position à l'égard du monde extérieur.

On pourrait s'étonner de voir Husserl rangé dans le camp des penseurs réalistes. Il est vrai qu'il s'agit d'une manœuvre pour le moins étrange puisque Husserl ne cesse de revendiquer l'étiquette d'« idéalisme transcendantal ». Dans les *Recherches logiques*, Husserl présentait déjà son rejet du psychologisme comme étant une forme « d'idéalisme ». Dans ce contexte, il ajoute même que cet « idéalisme » correspond à « la seule possibilité d'une théorie de la connaissance en accord avec elle-même » (*LU*, II/1, II, p. 107). Lorsqu'on adopte l'optique de la phénoménologie transcendantale telle qu'elle se met en place à partir des *Idées directrices*, il devient encore plus difficile d'employer l'étiquette de « réaliste » pour

⁷² [« This realistic attitude forms an implicit part of our experience of the world ; our ordinary and scientific experiences of the world simply and naturally posit the existence of a real, intelligible world. Just as the realistic attitude is not the *conclusion* of an argument, it is not *logically* prior to our ordinary and scientific experiences as their *presupposition*, and it requires, therefore, not justification but clarification »] (John J. DRUMMOND, 1990, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 256).

désigner la position du phénoménologue étant donné que Husserl n'hésite pas à qualifier sa propre démarche « d'idéalisme transcendantal ». En dépit de ces faits textuels sur lesquels je reviendrai (2.1 et 2.2), il ne faut pas se laisser dérouter par la terminologie utilisée par Husserl. La *Postface à mes Idées directrices* le souligne avec fermeté : l'idéalisme transcendantal n'est pas une thèse philosophique et, en ce sens, il se situe au-delà de la querelle qui oppose l'idéalisme et le réalisme (*Hua V*, p. 152). À l'instar de Diamond, Husserl écarte donc aussi le « réalisme philosophique » (*Hua V*, p. 196 [p. 151]), qu'il considère par ailleurs comme absurde. Ceci ne veut pas dire que Husserl rejette le réalisme élémentaire constitutif de l'attitude naturelle. Husserl ne récuse pas ce réalisme élémentaire et minimal, mais il propose en revanche de le clarifier et de l'explicitier. Pour reprendre la formule lapidaire de Husserl, l'idéalisme phénoménologique ne vise qu'une seule chose : « expliciter le sens de ce monde, précisément le sens par lequel il vaut pour tout un chacun comme existant effectivement, et de plein droit » (*Hua V*, p. 198 [p. 152]). Il ne s'agit pas de contester notre expérience réaliste du monde, mais de l'explicitier et de la comprendre.

Cette proximité inattendue ne doit pas nous faire oublier les limites évidentes d'un tel rapprochement avec la position de Cora Diamond. Bien que le réalisme élémentaire soit juste, il est obscur ; voilà pourquoi on a besoin de la phénoménologie qui permet de lui donner une expression claire et philosophique. L'idéalisme phénoménologique doit ainsi venir prendre le relais du réalisme élémentaire. Un bon wittgensteinien répondrait sans doute que l'erreur est de croire qu'il faille offrir à l'esprit réaliste une expression philosophique. En fait, c'est à partir du moment où l'on tente de lui en donner une que la notion de réalisme devient problématique et nous jette dans toutes sortes de perplexités philosophiques⁷³. Il est tout à fait absurde d'essayer d'exprimer et d'expliquer comment le sujet peut bien être dans le réel puisque nous y sommes toujours déjà. Être réaliste, c'est donc considérer comme dénuée de sens la question de savoir comment le réel peut bien se présenter à nous.

Dès lors, le réalisme élémentaire défendu par le néo-wittgensteinisme est incompatible avec le programme de la phénoménologie. En effet, si nous sommes toujours en contact avec le réel dans l'attitude naturelle, quel intérêt avons-nous à

⁷³ Cora DIAMOND, 2004, *L'esprit réaliste*, tr. fr. E. Hallais et J.-Y. Mondon. Paris, Presses universitaires de France, p. 83.

forger la notion de noème pour décrire le rapport direct et immédiat que nous entretenons avec le réel ? Le noème n'est-il pas une ombre (*shadow*) qui, loin de clarifier notre réalisme élémentaire, témoigne de l'incapacité du phénoménologue à simplement admettre, sans la mutiler, la prise directe que nous avons sur le monde ?

Les querelles scolastiques qu'a suscitées la notion de noème ne font que confirmer cette appréhension. En passant de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique, Husserl introduit la distinction du noème et de l'objet. Mais, comme on l'a vu, cette notion de noème prête flanc à une interprétation frégéenne et ontologique qui vient inquiéter et remettre en question l'attitude spontanément réaliste que nous entretenons à l'égard du monde. Le meilleur moyen de protéger l'esprit réaliste ne serait-il pas de refuser d'employer le concept de noème, qui est un concept tout à fait étranger à la grammaire du langage ordinaire ?

Telle est exactement la conclusion à laquelle Drummond parvient dans « *An abstract Consideration* ». En reprenant une métaphore thérapeutique qui n'est pas sans rappeler Wittgenstein, Drummond note que le concept de noème est un concept virtuellement pathologique qui explique, sans la justifier, la tentation de l'interprétation frégéenne de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Afin de guérir la phénoménologie husserlienne de cette pathologie, Drummond propose d'opérer une « noémectomie » et de tout simplement renoncer à ce concept, qui soulève plus de difficultés qu'il n'en résout⁷⁴. Cette idée peut aisément être traduite dans un idiome wittgensteinien. La notion de noème représente une expression extraordinaire qui n'a aucun équivalent dans le langage ordinaire⁷⁵. Dans la mesure où cette expression superlative nous incite à faire du noème un fait superlatif, c'est-à-dire à lui conférer une existence ontologique alors qu'il n'en a pas en réalité, mieux vaut tout simplement abandonner ce concept.

Tout à fait conscient que l'on ne peut pas entièrement éviter d'utiliser cette notion lorsqu'on commente l'œuvre de Husserl, Drummond se résigne à l'employer en soumettant cet usage à trois grands préceptes.

1. Tu n'utiliseras le terme de noème que pour exposer la pensée de Husserl.
2. Tu n'utiliseras jamais le terme de noème pour nommer une objectivité abstraite.

⁷⁴ John J. DRUMMOND, 1992, « An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema », *The phenomenology of the Noema*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers, p. 90.

⁷⁵ Drummond souligne lui-même que c'est le caractère extraordinaire de la notion de noème qui mène à son interprétation ontologique. *Ibid.*, p. 89.

3. Tu utiliseras la notion de noème seulement dans le cadre de la réflexion phénoménologique et pour dénoter le moment abstrait de la corrélation intentionnelle⁷⁶.

Afin d'éviter les dérapages inhérents à la lecture frégéenne, Drummond nous invite donc à comprendre le noème comme étant un concept purement opératoire qui n'a un sens que dans le cadre de la réflexion phénoménologique.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 109.

Chapitre II. Les guillemets ou la discipline du regard

Odile: Il y a quelque chose qui ne va pas ?
Quelque chose d'exceptionnel, Arthur ?

Arthur : Pourquoi « exceptionnel » ? D'après vous, les ennuis ordinaires, ça ne suffit pas ?

Jean-Luc Godard, *Bande à part*

Il ne faudrait pas surestimer la dimension « thérapeutique » que certains épigones de Husserl se proposent de greffer à la phénoménologie. À tout le moins, cette réinterprétation de la phénoménologie ne parviendra pas à satisfaire les wittgensteiniens.

On trouve bien sûr une préoccupation ontologique chez Wittgenstein qui le conduit systématiquement à privilégier les ontologies les plus économiques¹. Ainsi, la critique que renferme le *Cahier bleu* des théories dites « ombragées » de l'intentionnalité plaide en faveur du coup de barre opéré par Drummond pour corriger la diplopie d'une certaine phénoménologie, qui multiplie inutilement les entités ontologiques pour rendre compte du fonctionnement de l'intentionnalité. Ce fut d'ailleurs un véritable plaisir pour plusieurs commentateurs d'extrapoler des remarques de Wittgenstein une critique du noème et de la supposée hypostase métaphysique qui en constituerait le fondement. Toutefois, ce versant ontologique du problème bouscule quelque peu la philosophie de Wittgenstein en le réinsérant dans des coordonnées philosophiques inhabituelles. Comme le rappellent les *Recherches philosophiques*, la grammaire philosophique ne s'attaque pas à des fictions ontologiques, mais bien à des fictions grammaticales². Il va sans dire que ces deux préoccupations ne sont pas complètement indépendantes : très souvent, il se cache une illusion grammaticale derrière nos délires ontologiques. Par contre, il s'agit tout de même de deux questions différentes qu'il convient de distinguer. Ainsi, en s'installant dans l'écart ouvert par cette distinction, un wittgensteinien pourrait se demander si la théorie du sens noématique – peu importe ses conséquences ontologiques – ne doit pas être écartée pour des raisons strictement grammaticales.

¹ C'est d'ailleurs la raison pour laquelle certains commentateurs comme Kripke et McDowell insistent tant sur la distinction des faits réels et des faits superlatifs. *Infra*, p. 161.

² « “N'es-tu pas un behavioriste masqué ? Au fond, ne dis-tu pas que tout est fiction, sauf le comportement humain ? ” – Si je parle de fiction, c'est une fiction *grammaticale* » (PU, §307).

En d'autres termes, il ne faut pas exclure qu'une simple analyse grammaticale suffise à condamner l'usage phénoménologique des guillemets sans qu'il soit nécessaire de se prononcer sur son éventuelle mégalomanie ontologique.

Comme le montre l'exemple d'Elizabeth Anscombe, il est tout à fait possible de reconnaître la légitimité du concept d'objet intentionnel et de refuser de faire appel aux guillemets pour marquer la spécificité du registre de l'intentionnalité. Dans un texte fameux consacré à l'intentionnalité des sensations³, Anscombe souscrit à l'intuition générale que l'on décèle au fondement des théories intentionnalistes de l'esprit : tout acte intentionnel se rapporte à un objet⁴. Sans surprise, elle en tire la conclusion que la notion d'objet intentionnel possède une valeur philosophique. Toutefois, cette thèse est accompagnée d'un codicille grammatical qui rappelle que certains actes mentaux sont dits intentionnels dans la seule mesure où leur description fait intervenir des verbes qui nécessitent un complément d'objet direct⁵.

Ce réaménagement de la scène sur laquelle se sont affrontées les diverses théories de l'intentionnalité n'évacue pas pour autant le problème qui a toujours été celui de la perspective intentionnaliste⁶. Comme le mentionne Anscombe en proposant sa propre formulation du paradoxe de l'objet intentionnel, ce n'est pas parce que je vise intentionnellement un objet que ce dernier existe effectivement. Je peux avoir l'impression que Borhane vient dans ma direction pour ensuite me raviser. Se pose dès lors la question du rapport que l'acte intentionnel entretient avec son objet. Qu'est-ce qui relie ma perception visuelle à son objet puisque je peux croire que Borhane s'approche de moi alors qu'il n'en est rien ?

Historiquement, la stratégie philosophique employée pour neutraliser cette difficulté consiste à introduire une nouvelle classe d'objets (*théorie des sense data*). Au niveau macroscopique, je peux effectivement avoir l'impression de percevoir les objets qui m'entourent (chaise, tasse à café, crayon, etc.), mais il ne s'agit que d'une illusion liée à l'imprécision de notre langage. L'« objet » de ma perception est en réalité composé d'une myriade de données sensibles (*sense data*) et, en son sens le plus strict, « percevoir » consiste à saisir ces données sensibles. Même si je peux me

³ Gertrud Elizabeth Margaret ANSCOMBE, 1981, «The Intentionality of Sensation: A grammatical feature», *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Collected Philosophical Papers Volume II, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 3-20.

⁴ *Ibid.*, p. 6-7.

⁵ *Ibid.*, p. 4 et p. 6.

⁶ Pour une représentation synoptique et éclairante de toutes les ramifications de cette problématique, cf. Jocelyn BENOIST, 2001, *Représentations sans objet*, Paris, Presses universitaires de France.

tromper lorsque je crois apercevoir Borhane, mon expérience perceptive possède néanmoins un corrélat objectif.

Cette conception de la perception a fait l'objet d'une critique détaillée de la part d'Austin qui, en se réclamant de l'autorité du langage ordinaire, soutient que la perception nous donne non pas des données sensibles, mais les choses elles-mêmes⁷. Pour Austin, le langage que nous employons pour parler de nos expériences perceptuelles ne peut d'aucune manière se réduire à celui de l'apparence et de l'illusion perceptuelle pour au moins deux raisons. 1/Premièrement, on ne peut poser la question du corrélat objectif de la perception qu'en l'investissant à partir du thème de la vérité, ce qui signifie d'emblée que l'on s'interdit de penser sa nature véritable. Les descriptions de notre expérience sont sans doute susceptibles d'être vraies ou fausses. En revanche, la perception n'est en elle-même ni vraie ni fausse ; elle se situe plutôt en amont de la question de la vérité⁸. 2/En dépit de la justesse de cette première remarque, il faut noter que la grande force de la théorie des *sense data* réside en cela qu'elle peut fournir simultanément une théorie de la perception et une théorie de l'illusion. Dans un cas comme dans l'autre, nous ne percevons pas des objets, mais de simples données sensibles. Là-contre, Austin fait valoir que le problème de la référence des actes intentionnels (c'est-à-dire de l'illusion) se trouve toujours doté d'une portée locale et régionale qui n'est pas respectée par les théoriciens des *sense data*. En effet, ceux-ci transplantent ce problème dans des contextes où il n'a plus de sens. L'erreur consiste ici à accorder une importance démesurée au cas de figure de l'illusion, qui s'avère secondaire et dérivé par rapport à la situation normale où nous percevons les choses elles-mêmes. Comparée à la perception normale et habituelle, l'illusion perceptuelle possède quelque chose d'exceptionnel. Se poser la question de savoir si nous percevons l'objet réel ou une simple apparence n'a donc un sens que dans certains contextes tout à fait inhabituels. Dès lors, à partir du moment où l'on prend en considération le contexte dans lequel a lieu l'acte de perception, on ne peut plus se demander si, généralement, nous percevons des apparences ou des objets effectifs⁹.

À la différence d'Austin, Anscombe refuse de subordonner et de marginaliser le jeu de langage de l'apparence sensible pour échapper à la théorie des *sense data*.

⁷ John L. AUSTIN, 1962, *Sense and sensibilia*, Oxford, Oxford University Press.

⁸ Ce point a été développé et commenté par Jocelyn Benoist. Jocelyn BENOIST, 2009 « La perception, en deçà de l'intentionnalité. Austin sur la perception », *Sens et sensibilité*, Paris, Seuil, p. 55-77.

⁹ John L. AUSTIN, 1962, *Sense and sensibilia*, Oxford, Oxford University Press, p. 91.

La simple apparence perceptuelle et la perception de la chose matérielle renvoient à deux manières tout aussi importantes et fondamentales de décrire notre expérience perceptuelle. Dans des cas qui ne sont pas si exceptionnels ou anormaux que certains philosophes voudraient nous le faire croire, nous nous prononçons légitimement sur la nature de l'objet perceptuel tel qu'il s'offre à nous. Recroisant certaines des intuitions les plus structurantes de la phénoménologie husserlienne, Anscombe distingue donc l'objet pur et simple et l'objet intentionnel en les reconduisant à deux usages possibles du langage de la perception. L'énoncé « Je vois la table qui est devant moi » peut être utilisé d'une *manière matérielle*. Dans un tel cas de figure, cet énoncé exprime le fait qu'il y a effectivement une table devant moi. Toutefois, il est aussi possible de faire un *usage intentionnel* de cet énoncé. Ce dernier ne désigne alors plus le fait que la table se trouve effectivement devant moi, mais la simple apparence perceptuelle déliée de toute préoccupation à l'égard de l'existence effective de la table.

En dépit de la proximité évidente que son analyse partage avec celle de la phénoménologie, Anscombe refuse explicitement d'utiliser les guillemets pour penser la différence de l'objet intentionnel et de l'objet pur et simple. Le procédé typographique des guillemets ne peut sembler pertinent que si l'on estime que le langage ordinaire ne se suffit pas à lui-même. Selon le jugement d'Anscombe, je n'ai pas besoin de placer le mot « pommier » entre guillemets pour mettre en relief le fait qu'il s'agit d'un usage intentionnel et non pas matériel du mot « pommier ». Il suffit de considérer le contexte de la proposition pour s'en rendre compte. Dès lors, l'usage phénoménologique des guillemets devient superfétatoire. En prenant au sérieux la grammaire du langage et la dimension contextuelle de toute pratique linguistique, on comprendra facilement que le langage ordinaire peut très bien désigner des objets intentionnels sans faire appel aux guillemets phénoménologiques¹⁰. L'argument

¹⁰ Voici le passage en question : « Si le fait de l'objet de la phrase entre guillemets implique que cet objet – c'est-à-dire ce que Marie a envoyé à Jean, ce que les Grecs priaient – est un élément du langage, ceci est erroné ; si le fait que l'objet n'est pas entre guillemets implique que quelque chose est désigné par l'objet de la phrase, ceci est aussi erroné. Pour éviter la dernière suggestion, on pourrait insister pour employer des guillemets ; pour éviter la première suggestion, on pourrait insister pour ne pas les utiliser. On est tenté d'inventer une nouvelle forme de citation, mais la question est de savoir comment cette citation fonctionnerait au sein de la phrase – et si nous comprenons cela, nous n'avons pas besoin d'un nouveau signe. Ainsi se termine l'argument. » [« If putting the object phrase in quotes implies that the object – i.e. what John said to have sent Mary, what the Greeks worshipped – is a piece of language, that is wrong ; if its not being in quotes implies that something referred to by the object phrase is the object, that is wrong too. To avoid latter suggestion one might insist on putting quotes ; to avoid the former one might want to leave them out. One is inclined to invent a special sort

d'Anscombe possède ici une forme grammaticale. À partir du moment où l'objet intentionnel ne représente qu'un pur effet de grammaire, nul besoin d'introduire une nouvelle typographie (c'est-à-dire un dispositif grammatical supplémentaire) pour rendre compte du fait de l'intentionnalité.

Ce détour par Anscombe ne manque pas de soulever une interrogation très pertinente qui déborde très rapidement les difficultés que pose localement l'idée d'un usage « philosophique » des guillemets. Peu importe ce que l'on pense du caractère extraordinaire de la notion même de noème, on peut toujours se demander si le philosophe ne se simplifie pas un peu trop la tâche en sortant de sa besace un usage imprévu des guillemets lui permettant de court-circuiter l'écheveau complexe que constitue la grammaire de l'intentionnalité. Les guillemets fonctionnent, dans l'économie du discours de Husserl, comme un coup de baguette magique nous faisant basculer de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Là-contre, Anscombe nous invite à retrouver le sol raboteux de la grammaire dont cette distinction des usages intentionnel et matériel tire sa véritable signification.

Dans ce qui suit, j'aimerais montrer que l'on trouve chez Wittgenstein une telle critique de l'usage philosophique des guillemets. Par contre, les arguments qui sont convoqués pour étayer l'analyse de Wittgenstein s'avèrent relativement décevants. En somme, il s'agira de montrer contre Wittgenstein et Anscombe que l'enquête philosophique ne serait pas possible si cette dernière devrait renoncer complètement à l'usage « phénoménologique » et « intentionnel » des guillemets défendu par Husserl.

2.1. La signification absolue et l'usage des guillemets

Si l'on écarte quelques passages relativement marginaux qui portent spécifiquement sur cette question des guillemets, il s'avère particulièrement difficile et périlleux d'extrapoler des remarques de Wittgenstein une quelconque théorie des guillemets. On serait bien en peine de placer l'auteur des *Recherches philosophiques* sur l'échiquier plutôt vaste des théories philosophiques de la citation. Bien que l'on puisse douter qu'une théorie comme celle de Frege soit en mesure de le satisfaire

of quotes ; but the question is how the phrase within such new quotes would function – and if we understand that, we don't need a new sign. So ends the argument »] (Gertrud Elizabeth Margaret ANSCOMBE, «The Intentionality of Sensation: A grammatical feature», *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Collected Philosophical Papers Volume II, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, p. 8).

(sachant que Wittgenstein refuse justement de considérer la signification comme un objet que l'on pourrait éventuellement désigner), les passages consacrés à la question sont beaucoup trop rares pour laisser présager une quelconque description positive et détaillée du phénomène.

Ce silence assourdissant ne doit pas être versé au compte du clivage entre la phénoménologie et la philosophie analytique. Ce que nous avons eu l'occasion de nommer avec Husserl « l'hétérogrammaticalité » n'a cessé d'inquiéter les philosophes analytiques (Frege, Quine, Davidson, McDowell, etc.). La philosophie analytique a, elle aussi, tenté d'expliquer comment une expression peut fonctionner tout en étant déliée de ses coordonnées grammaticales habituelles. La solution de Quine consiste à traiter la citation comme une sorte de nom¹¹. Davidson, quant à lui, préfère considérer que la citation constitue un démonstratif déguisé désignant un certain acte de langage¹². Heureusement, quelques passages disséminés ici et là nous permettent de deviner la position probable que Wittgenstein pourrait adopter au sein de ce débat. À cet égard, l'approche de la grammaire philosophique se révèle pour le moins originale : l'expression citée correspond non pas à une suite de mots, mais à un *échantillon* de ce qu'un locuteur pourrait ou devrait dire dans certaines circonstances. On trouve en effet une allusion à cette idée dans le *Cahier brun* (*BrB*, p. 147), qui sera reprise dans les *Recherches philosophiques* :

Qu'en est-il des échantillons de couleurs que *A* montre à *B* ? — Ceux-ci appartiennent-ils au *langage* ? C'est selon. Ils n'appartiennent pas au langage des mots ; mais si je dis à quelqu'un : « Prononce le mot "le" », tu considéreras le second "le" comme faisant partie de la phrase. Celui-ci joue pourtant un rôle tout à fait analogue à celui d'un échantillon de couleur dans le jeu de langage du §8 ; car il est un échantillon de ce que doit dire la personne à qui je m'adresse.

Ce qu'il y a de plus naturel et qui prête moins à confusion, c'est de compter les échantillons au nombre des outils du langage.

((Remarque sur le pronom réfléchi « *cette phrase* »)) (*PU*, §16).

De même qu'on peut pointer un échantillon pour désigner une couleur, la citation permet au locuteur de désigner une série de mots pour donner une idée des paroles ou des pensées d'une autre personne. Or, dans un cas comme dans l'autre, nous sommes

¹¹ Willard van Orman QUINE, 1977, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, tr. fr. J. Dopp et P. Gochet, p. 208 et *sq.*

¹² David DAVIDSON, 1984, « Quotation » et « On saying that », *Truth & Interpretation*, Clarendon et Oxford, Oxford University Press, p. 79–112.

en présence d'éléments linguistiques qui viennent remplir une fonction particulière au sein d'un jeu de langage déterminé.

Aussi mince que puisse sembler ce fait textuel, ce dernier permet de faire un constat d'importance qui nous évitera de vaines recherches. Il est peu probable que Wittgenstein partage l'intuition de Frege et de Husserl selon laquelle les guillemets font basculer l'expression de sa signification normale à sa signification anormale. Ce n'est pas une différence de signification qui explique la spécificité de la citation, mais la particularité de l'usage qu'on fait des mots. Puisque le régime du sens s'égrène dans l'infinité des usages que l'on fait du langage, il ne faut pas s'étonner de ne pas trouver chez Wittgenstein un dualisme véritablement structurant comme c'est le cas chez Husserl. En vérité, seul le dualisme du sens et du non-sens se trouve maintenu dans toute sa rigidité par la grammaire philosophique.

Pour toutes ces raisons, l'espoir de découvrir chez Wittgenstein un équivalent de l'usage anormal et phénoménologique du langage semble plutôt maigre. À tout le moins, un examen minutieux de l'œuvre de Wittgenstein permet de repérer deux aspects à partir desquels une comparaison avec la phénoménologie husserlienne peut être tentée. 1/ On aurait tort de sous-estimer l'importance que joue au sein de la pensée de Wittgenstein le thème de la normalité. Bien qu'il soit plutôt hasardeux d'opposer un usage « normal » à un usage « anormal » du langage, il n'en demeure pas moins que Wittgenstein estime que notre usage du langage présuppose la présence de certaines circonstances jugées « normales ». Dans ce contexte, l'idée d'une lecture croisée de Husserl et de Wittgenstein qui prendrait pour axe directeur la question de la normalité est des plus alléchantes. Malheureusement, il est particulièrement difficile de déterminer la position précise adoptée par Wittgenstein à l'égard de ces fameuses conditions normales puisque ce dernier prend le soin de souligner qu'elles ne peuvent pas être décrites ou explicitées (*UG*, §27). Même si cette idée constituera l'horizon permanent de notre réflexion, elle n'offre pas une prise assez solide pour servir de fil à notre lecture de Wittgenstein. 2/ Ensuite, il faut savoir que Wittgenstein distingue les significations relatives des significations absolues. Il va sans dire que cette opposition ne possède pas du tout la portée que Husserl confère au partage des significations normales et anormales. En fait, cette distinction a pour vocation principale de rendre compte de la normativité du discours éthique. Reste que la discussion menée par Wittgenstein dans ce contexte est des plus passionnantes, car elle conduira ce dernier à mentionner qu'il ne faut surtout pas

exprimer cette polarisation du régime du sens en ayant recours aux guillemets. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, les arguments de Wittgenstein soulèvent quelques difficultés, mais ils nous permettent d'entrer dans le vif du sujet et de surprendre l'usage philosophique des guillemets qui se profile derrière l'écriture de Wittgenstein.

2.1.1. Le dualisme des significations absolues et relatives

Dans la *Conférence sur l'éthique* de 1929, Wittgenstein note que l'éthique ne constitue pas une science et qu'elle repose sur un usage local du mot « bon ». Lorsque nous disons d'une action qu'elle est « bonne », le sens du mot « bon » n'est pas du tout similaire à celui que ce terme peut avoir si nous parlons d'une « bonne » chaise ou d'un « bon » pianiste. Afin d'illustrer ces deux usages fort différents, Wittgenstein prend l'exemple du chemin (*LC*, p. 144). Olivier peut m'indiquer quel est le « bon » chemin à emprunter pour aller à la maison de campagne de Laurence. Il s'agit d'un usage *trivial et relatif*, car le chemin est qualifié de « bon » en relation avec un certain but. Si l'objectif est de s'y rendre le plus rapidement possible, le meilleur chemin correspondra au plus court. Par contre, si j'aime emprunter de petites routes pour admirer le paysage, le chemin le plus court ne constituera pas nécessairement le « bon » chemin. Comme le note Wittgenstein : « Si je dis que c'est là la route *correcte*, j'entends par là que c'est la route *correcte* pour atteindre un certain but » (*LC*, p. 144).

Or, lorsque l'on emploie la notion de « bien » dans un contexte éthique, on ne se situe pas au niveau de cet usage trivial et relatif du mot « bien ». Une action qui est moralement bonne n'est pas une action « correcte » qui nous permettrait d'atteindre un certain « but ». Lorsqu'on pose un jugement éthique, « bon » a un sens beaucoup plus substantiel sur le plan normatif. Le bien éthique implique l'idée d'un *devoir absolu* et donc indépendant des inclinations et des objectifs de chaque individu. Si quelqu'un me reproche de ne pas être un bon joueur de tennis, je pourrais toujours lui répondre que j'en suis parfaitement conscient et que je n'ai aucune intention de m'améliorer. Par contre, si Pierre m'apostrophe en déplorant le commentaire désobligeant que j'ai fait sur son ami, ce reproche contient une portée normative que je ne peux ignorer (*LC*, p. 145). Lorsqu'on est en présence d'un tel

usage du langage, les expressions que l'on considère n'ont plus leur signification triviale et habituelle et elles possèdent une *signification absolue*.

Cette notion de signification absolue est étroitement liée à la conception du langage avancée par le *Tractatus*. Selon une formule célèbre de Wittgenstein, le monde est composé de faits (*T*, 1.1). Sans nul doute, une telle définition revêt quelque chose de franchement réducteur et, sans surprise, elle en a irrité plusieurs. En raison du rôle déterminant que jouent les jugements normatifs dans notre existence, on pourrait considérer que les normes et les valeurs participent aussi de l'architecture ontologique de notre monde. Encore une fois, la comparaison avec la phénoménologie s'avère instructive. On trouve chez Husserl une ontologie beaucoup plus riche et stratifiée. S'il faut en croire les analyses du second tome des *Idées directrices*, notre monde n'est pas seulement peuplé de faits bruts. Le monde tel que compris par la physique ne représente qu'une abstraction ne permettant pas de rendre compte de la pluralité des entités ontologiques qui composent la trame du monde de la vie¹³. À cette objection, Wittgenstein rétorquerait sans doute que le seul moyen de respecter la particularité de la dimension éthique de notre existence consiste à placer les valeurs éthiques en dehors du monde objectif et factuel. Il y a un gouffre entre la valeur éthique et le fait empirique qui nous interdit de faire du monde objectif le site de l'éthique. Fortifié par cette observation, Wittgenstein en tire la conclusion que c'est uniquement par le biais du sujet métaphysique que les valeurs éthiques peuvent être introduites dans le discours philosophique. Comme le note encore Wittgenstein dans les *Carnets* : « Le bien et le mal n'apparaissent que par le *sujet* » (*C*, p. 149).

Le lecteur enclin à distribuer les étiquettes sera probablement tenté de considérer Wittgenstein comme l'apôtre d'une forme de projectivisme. Selon une telle hypothèse de lecture, au monde factuel et objectif ferait face le sujet qui projetterait sur ce monde des valeurs. Même si Wittgenstein estime bel et bien que la subjectivité se présente comme le point d'ancrage de l'éthique, il serait tout à fait trompeur de lui attribuer un tel subjectivisme, qui rendrait théoriquement incohérent le concept de signification absolue. L'éthique ne peut pas être « relative au sujet » puisque, justement, l'obligation éthique n'est pas relative, mais absolue. Si Wittgenstein estime que le monde est exclusivement composé de faits, ce n'est donc

¹³ Pour Husserl, les objets possèdent une valeur susceptible d'être « perçue » à la faveur d'une perception axiologique (*Wertnehmen*) analogue à la perception sensible (*Wahrnehmung*). Cf. *Hua IV*, §4, p. 32 [p. 9].

pas parce qu'il veut minorer l'importance de l'éthique dans notre existence. Les valeurs ne sont pas des productions arbitraires secrétées par le sujet et elles jouent un rôle crucial dans notre vie pratique. En soulignant que monde factuel n'est ni bon ni mauvais et que le sujet représente la plate-forme de l'éthique, Wittgenstein vise à mettre en relief le caractère « surnaturel » et « transcendantal » de l'éthique. Il ne s'agit donc pas de déprécier l'éthique en remarquant son défaut d'objectivité. En réalité, ce qui apparaît avec ce défaut d'objectivité, c'est l'originalité essentielle de l'éthique. En s'exceptant du monde des faits, l'éthique nous empêche de vider de son sens le devoir absolu qui est à son fondement. Il devient alors impossible de faire basculer la normativité du devoir absolu du côté des faits contingents et empiriques qui composent le monde objectif.

Il y a donc une asymétrie fondamentale entre l'usage ordinaire du langage et l'attitude éthique, qui se situe au-delà de toute considération de la sphère des faits empiriques. Comme le mentionne Wittgenstein dans une note écrite en 1929 qui reprend encore une fois la métaphore du chemin : « On ne peut conduire les hommes vers le bien ; on ne peut les conduire qu'à tel endroit ou tel autre. Le bien est en dehors de l'espace des faits » (*VB*, p. 54 [p. 3]). Un tel cloisonnement fonctionne bien sûr dans les deux sens et il implique que le bien éthique ne possède aucun fondement factuel ou objectif¹⁴. Cette conviction mènera Wittgenstein à critiquer systématiquement toute description de l'éthique qui voudrait la traiter comme un simple discours factuel. Afin d'illustrer le gouffre séparant le discours éthique du langage ordinaire, Wittgenstein souligne que le récit biblique occupe une place bien particulière dans l'économie générale de la pensée chrétienne qui nous empêche de le considérer comme un récit historique portant sur des faits :

Le christianisme ne se fonde pas sur une vérité historique, il nous donne un récit (historique), et dit : maintenant, crois ! Non pas : accorde à ce récit la foi qui convient à un récit historique, mais : crois quoi qu'il arrive, ce qui ne peut être que le résultat d'une vie. *Tu as là un récit. — Ne te comporte pas envers lui comme envers les autres récits historiques !* Donne-lui une place tout autre dans ta vie (*VB*, p. 92 [p. 32]).

Lorsque le récit biblique prétend rapporter un fait historique, l'énoncé en question n'est pas vraiment « historique ». L'objectif de l'historiographe consiste à faire état d'un événement qui a effectivement eu lieu. Or, la question de savoir si les événements racontés ont effectivement eu lieu ne revêt aucune importance lorsqu'on

¹⁴ Cf. Richard R. BROCKHAUS, 1991, *Pulling up the Ladder*, La Salle, Open Court, p. 315 et *sq.*

considère le récit biblique. « Aussi étrange que cela puisse sonner, le contenu historique des Évangiles pourrait être démontré faux, historiquement parlant, la foi n’y perdrait pourtant rien » (*VB*, p. 92 [p. 32]). La foi n’y perdrait rien, car la fonction du récit biblique n’est pas de dresser l’inventaire de faits historiques mais de changer notre vie ; il n’a donc pas une portée historique mais éthique (*LC*, p. 113).

Mon propos ne vise pas à reconstruire la vision que se fait Wittgenstein de l’éthique ou de la religion, mais seulement à souligner que ces formes de discours pointent en direction d’un usage particulier qui s’oppose à l’emploi ordinaire et trivial que nous faisons du langage pour désigner une réalité factuelle. Afin de clarifier encore davantage ce concept de signification absolue, il n’est pas inutile de rappeler les trois exemples proposés par la *Conférence sur l’éthique* pour l’illustrer.

1. Le premier exemple de Wittgenstein est celui de l’étonnement que l’on peut avoir à l’égard de l’existence du monde (*LC*, p. 149). D’un point de vue strictement grammatical, il ne fait effectivement aucun sens de s’étonner de l’existence du monde. On peut s’étonner de l’existence de tel ou tel objet. On peut aussi s’étonner qu’un objet possède telle ou telle propriété. Je peux, par exemple, m’étonner de la petite taille de Toulouse-Lautrec ou de l’intensité du bleu utilisé dans certains tableaux de Matisse. Toutefois, cet étonnement ne peut porter sur le monde lui-même puisque l’existence du monde constitue le cadre au sein duquel l’étonnement peut avoir lieu (*LC*, p. 149). Un objet peut m’étonner dans la mesure où il ne se conforme pas aux attentes que j’entretiens à son égard. Par contre, un tel étonnement ne peut être ce qu’il est que s’il fait fond sur un ensemble d’attentes confirmées. Si le monde ne cessait de décevoir les attentes que j’ai à son égard, on pourrait en effet se demander si le concept d’étonnement aurait encore un sens. Husserl fait une remarque similaire dans *Expérience et jugement* : certaines attentes que j’ai à propos du monde peuvent sans doute être déçues, mais ces déceptions ne peuvent être que partielles, car toute anticipation n’a un sens que si l’on présuppose tacitement l’existence constante et permanente du monde¹⁵. Pour reprendre la terminologie de Husserl, lorsque je me rends compte que ce que je vois dans la vitrine n’est pas une personne mais un mannequin, un objet est « biffé ». Néanmoins, ce procédé de rature n’aurait aucun sens si je tentais de

¹⁵ *Infra*, p. 430.

l'appliquer au monde lui-même. L'idée d'un étonnement absolu est incohérente, car l'étonnement (à l'instar de la déception) est un phénomène local qui ne peut se déployer que sur le fond des attentes habituelles sans cesse confirmées que j'entretiens à l'égard du monde.

2. Wittgenstein donne aussi l'exemple du sentiment de « sécurité absolue ». Peu importe ce qui se produit, l'homme religieux prétend qu'il se sent « absolument sûr » parce que Dieu le protège. Pour reprendre la formule citée un peu plus haut : « J'ai la conscience tranquille, rien ne peut m'atteindre, quoi qu'il arrive ». Cet usage du concept de sécurité est illégitime, car on ne peut parler de sécurité que lorsqu'il y a des risques (*LC*, p. 149). L'analyse grammaticale de cette sécurité absolue est non sans rappeler la critique de l'épistémologie cartésienne que l'on trouve dans les *Recherches philosophiques* et ailleurs. L'idée même d'une connaissance qui reposerait sur une certitude absolue n'a pas de sens. Comme le note Wittgenstein dans un passage essentiel, il ne peut y avoir certitude, et donc connaissance, que là où la possibilité du doute est admise. De même, la sécurité est toujours relative et elle perd son sens si l'on tente de la déconnecter de toute forme de risque.
3. Dans le cas du troisième exemple (« Dieu réproche ma conduite »), la position de Wittgenstein est plus nuancée et contrastée. De façon générale, Wittgenstein ne prétend pas que le mot « Dieu » n'ait pas de sens ou qu'il s'enracine dans une quelconque confusion grammaticale. Il se contente d'admettre sa propre impuissance. Il est tout simplement incapable de déterminer si les propositions qui contiennent le mot « Dieu » peuvent avoir un quelconque sens *pour lui*. Néanmoins, cet aveu possède une clause grammaticale importante qui nous permet de bien prendre la mesure du rapport que Wittgenstein entretient avec la religion : celui qui ne croit pas en Dieu ne peut pas comprendre le mot « Dieu » de même que les qualifications qu'en donne le croyant (« Esprit Saint », « Seigneur », etc.), car il devrait vivre une tout autre vie pour pouvoir donner un sens à ces expressions¹⁶.

¹⁶ « Je lis : “Et nul ne peut appeler Jésus ‘Seigneur’, sinon par l’Esprit Saint.” – Et c’est vrai : Je ne puis d’aucune façon l’appeler “Seigneur”, car cela ne veut rien dire pour moi. Je pourrais l’appeler “l’Exemple”, ou même “Dieu”- ou plus exactement, je puis comprendre quand on le nomme ainsi ; mais je ne puis articuler le mot “Seigneur” avec du sens. *Car je ne crois pas* qu’il viendra pour me

Il est important de souligner énergiquement que l'objectif de Wittgenstein n'est pas de discréditer ces formes de discours. Constatant que le discours religieux et éthique s'écarte de la grammaire ordinaire de notre langage, Wittgenstein tire la conclusion que ces pratiques discursives reposent sur un non-sens¹⁷. Pourtant, en forgeant le concept de « signification absolue », Wittgenstein tente de respecter la spécificité de ces régimes de discours. Il y a certaines attitudes qui impliquent – et d'une manière essentielle – une transgression des limites du langage. L'éthique et la religion correspondent à une tendance constitutive de l'esprit humain à transgresser les limites du langage, tendance à laquelle Wittgenstein voue un « profond respect » (*LC*, p. 155).

De l'aveu même de Wittgenstein, l'éthique ou la religion sont des formes de discours qui ne relèvent pas à proprement parler de la juridiction de la grammaire philosophique. En évoquant une dispute à propos de l'existence divine entre un croyant et un athée, Wittgenstein exprime son indécision : « Ma technique normale du langage m'abandonne. Je ne sais pas s'il faut dire que ces interlocuteurs se comprennent ou non » (*LC*, p. 110). La méthode descriptive employée par Wittgenstein le place effectivement dans une position très inconfortable. Puisque la grammaire philosophique est purement descriptive et ne possède aucune velléité normative ou réformatrice, Wittgenstein ne peut — sans outrepasser les limites qu'il assigne à la philosophie — critiquer et rejeter l'usage qui est mobilisé par la foi religieuse ou la conscience éthique. Le fait est que les mots « Dieu », « châtiment »

juger, *cela* ne veut rien dire pour moi. Et cela ne pourrait me dire quelque chose que si je vivais *tout à fait* autrement » (*VB*, p. 92 [p. 33]).

¹⁷ Comme le note avec justesse Emmanuel Halais, ce fait textuel pose un problème à Cora Diamond. Cf. Emmanuel HALAIS, 2007, *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, Presses universitaires de France, Paris, p. 125. Selon la lecture résolue (*resolute reading*), il n'y a pas chez Wittgenstein de conception substantielle de l'indicible. En clair, l'indicible tel qu'il est mobilisé par l'éthique ou l'élément mystique ne correspond pas à une quelconque réalité métaphysique. Par conséquent, il n'y a pas diverses classes de non-sens, le non-sens vide et stérile des philosophes et le non-sens positif et profond de la logique, de la métaphysique et de l'éthique. Le grand mérite d'une telle lecture est de faire ressortir certains motifs de la pensée de Wittgenstein qui, jusqu'à maintenant, étaient restés inaudibles. Puisqu'il ne peut pas y avoir un non-sens profond et positif, Cora Diamond soutient que la signification absolue n'est pas un non-sens en rapprochant ladite signification absolue de ce que les *Recherches* nomment le sens secondaire (« mardi gras », « régime sain », etc.). Cora DIAMOND, 2004, « Le sens secondaire », *L'esprit réaliste*, Paris, Presses universitaires de France, tr. E. Hallais et J.-Y. Mondon, p. 309. Si une telle interprétation représentait une reconstruction adéquate de la position effective de l'auteur des *Recherches*, on trouverait alors chez Wittgenstein une certaine forme de compartimentation du sens (sens ordinaire / sens absolu et secondaire). Malheureusement, on ne peut pas considérer la signification absolue comme un « sens secondaire » pour la simple raison que, lorsque Wittgenstein fait appel à la notion de signification absolue en 1929, c'est pour penser certaines formes de discours qui relèvent du non-sens. Il faut donc traiter séparément signification absolue et sens secondaire, et refuser de défigurer le concept de signification absolue en l'inscrivant au registre du sens.

et « enfer » sont employés dans la pratique effective des locuteurs ; on ne peut donc pas se contenter de discréditer ces usages et de les considérer comme de purs non-sens. Pourtant, lorsque le croyant parle de la « vie », de la « mort » ou du « châtiment dernier » il donne à ces expressions un sens tout à fait particulier, sens qui s'oppose radicalement à l'usage ordinaire et profane que l'on peut en faire dans la vie quotidienne.

Il y a donc des pans entiers de notre existence qui relèvent du non-sens et qui forcent Wittgenstein à reconnaître une polarité du langage, qui s'organise autour d'un usage « trivial » et d'un usage « absolu ». Reste que cette dualité des significations relatives et absolues possède une portée beaucoup plus régionale que celle impliquée par la distinction tracée par Husserl entre les significations normales et anormales. Selon la quatrième *Recherche logique*, toute nominalisation de même que tout usage métaphorique font basculer une expression de sa signification normale à sa signification anormale. On ne trouve rien de tel chez Wittgenstein pour au moins deux raisons.

1. Comme en témoigne avec éloquence le *Cahier bleu*, Wittgenstein se méfie fortement du procédé même de la nominalisation qui, comme on l'a vu, joue un rôle essentiel dans la réflexion de Husserl sur le statut du discours phénoménologique. Selon Wittgenstein, à l'origine de toutes les aberrations philosophiques qui nous mènent à postuler l'existence d'entités métaphysiques illusoires telles les idéalités mathématiques ou les significations, il y a toujours un acte de nominalisation qui, d'une manière subreptice mais irrésistible, nous conduit *du substantif à la substance*. Une fois que l'on s'est engagé sur cette pente, il semble alors impossible de nier que la signification soit un « objet » : « L'erreur que nous sommes susceptibles de faire pourrait s'exprimer ainsi : nous cherchons l'utilisation d'un signe, mais nous la cherchons comme s'il s'agissait d'un objet qui *coexiste* avec le signe » (*BLB*, p. 40 [p. 5]). De ce point de vue, la quatrième *Recherche logique* érige cette confusion en principe. Cette dernière thématise et analyse en effet le procédé par lequel on bascule de la signification normale à la signification anormale lorsqu'on cesse de considérer la signification comme un *acte de visée* pour en faire un *objet de discours*. En nous invitant à immerger les concepts philosophiques dans l'usage effectif que nous faisons du langage, Wittgenstein nous met en garde contre une telle

manœuvre, qui nous incite à gonfler notre ontologie au risque de brouiller la grammaire de notre langage ordinaire.

2. En dépit de cette opposition frontale, si l'on prend cette fois-ci pour fil conducteur le phénomène de la métaphore, un rapprochement pourrait être risqué. Il est effectivement tentant d'interpréter les expressions qui véhiculent une signification absolue comme des expressions métaphoriques. Si tel était le cas, on pourrait alors ranger les expressions éthiques et religieuses telles que comprises par Wittgenstein dans la classe des expressions véhiculant une signification anormale. Puisque la quatrième *Recherche* considère que l'usage métaphorique du langage confère une signification « anormale » à certaines expressions, la manœuvre semble légitime. Malheureusement, ce choix interprétatif s'expose à de graves objections¹⁸. 1/ Si l'on considère que l'on peut identifier le sens métaphorique au sens absolu, cela signifie tout d'abord que la distinction sens relatif/sens absolu s'applique au langage dans sa totalité. Le sens figuré représente effectivement un dispositif de la grammaire du langage ordinaire qui possède une portée générale, alors que le concept de signification absolue est confiné à un registre de discours tout à fait particulier et original. En soi, un tel résultat n'est pas dramatique, mais il ne correspond certainement pas au geste opéré par Wittgenstein dans la *Conférence sur l'éthique*. 2/ Il est un peu plus gênant de constater que ce choix interprétatif nous oblige à traiter les expressions métaphoriques comme étant dépouillées de signification. Avec raison, Wittgenstein rejette une telle éventualité. Les métaphores ne sont pas des non-sens¹⁹. 3/ On ne peut

¹⁸ Même si l'on peut déplorer que Cora Diamond rapproche un peu trop rapidement sens absolu et sens secondaire, son analyse permet d'établir une vérité essentielle. Au contraire du sens métaphorique, qui peut toujours être expliqué d'une manière littérale, la signification absolue, tout comme le sens secondaire, ne peut pas l'être. Cora DIAMOND, 2004, « Le sens secondaire », *L'esprit réaliste*, Presses universitaires de France, Paris, tr. E. Hallais et J.- Y. Mondon, p. 308. Cf. *PU*, II, xi, p. 304.

¹⁹ Je m'en tiens ici à la distinction que l'on trouve explicitement chez Wittgenstein entre le sens métaphorique et le sens secondaire. Je laisse de côté la question de savoir si certaines réflexions à propos de phénomènes linguistiques précis (suivre une règle, voir-comme, etc.) induisent une conception particulière de la métaphore. S'il faut en croire Matthew Teichman, il serait possible de compliquer la thèse de Davidson selon laquelle le sens métaphorique peut toujours être reformulé d'une manière littérale en faisant appel aux analyses que Wittgenstein consacre au paradoxe lié à l'application d'une règle. Ainsi, c'est en réinscrivant l'application de la règle dans la tradition à laquelle elle appartient que l'on pourrait rendre compte du surplus qui explique l'écart de la métaphore par rapport à l'expression littérale. Matthew TEICHMAN, 2006, « The Germ of Sense », *Philosophy and Literature*, v. 30, n. 2, p. 567-579. On pourrait aussi s'inspirer de la conception que se fait Wittgenstein de la philosophie ou du langage pour développer une nouvelle analyse de la métaphore. Cf. Jerry H. GILL, 1979, « Wittgenstein and Metaphor », *Philosophy and*

considérer que les expressions absolues sont des « métaphores » que si l'on se méprend profondément sur la nature même du sens figuré. Les expressions métaphoriques sont des expressions qui véhiculent une signification sous un mode différent de celui des expressions littérales. Néanmoins, on peut toujours expliciter le sens d'une allégorie ou d'une métaphore. En d'autres termes, il est possible de reformuler le sens d'une expression métaphorique à l'aide d'une expression littérale. Or, avec les expressions absolues, ce n'est justement pas le cas. Lorsque le croyant parle du « Seigneur » ou du « Jugement dernier », il ne croit pas faire un usage « métaphorique » du langage. Tout au contraire, il exige que l'on fasse une interprétation littérale de son discours. C'est d'ailleurs pourquoi on ne peut pas exprimer ce qu'un croyant *veut dire* lorsqu'il affirme, par exemple, que « Dieu juge notre conduite ».

2.1.2. Une éthique sans guillemets

Le concept de signification absolue développé par Wittgenstein ne correspond donc pas à ce que Husserl nomme la « signification anormale ». Pourtant, c'est lorsqu'il introduit cette distinction que Wittgenstein est au plus près de l'usage phénoménologique des guillemets que l'on a rencontré dans les *Idées directrices* et les *Méditations cartésiennes*. Dans un passage fulgurant, Wittgenstein note effectivement que les guillemets peuvent être employés pour transformer une expression en la faisant basculer de sa signification relative à sa signification absolue :

J'ai vu aujourd'hui une affiche libellée ainsi : « “Le mort” du premier cycle parle. » Les guillemets signifient : « Il n'est pas ce qu'on appelle mort. Appeler cela “mort”, ce n'est pas parler d'une manière toute à fait correcte. » Nous ne parlons pas de « portes » entre guillemets. Cela m'a frappé soudain. Si l'on me disait : « il n'est pas réellement mort, bien qu'il le soit selon les critères ordinaires » — ne pourrais-je pas dire : « Il n'est pas seulement mort selon les critères ordinaires ; il est ce que nous tous appelons “mort” » (LC, p. 124) ?

Phenomenological Research, v. 40, n. 2, p. 272-284. Mon propos n'est pas ici de condamner cette approche. Néanmoins, lorsqu'on en reste à ce que Wittgenstein dit explicitement à propos de la métaphore, on se retrouve avec une position qui finalement est très proche de celle de Davidson : au contraire du sens secondaire, le sens métaphorique peut être expliqué d'une manière littérale, et c'est d'ailleurs ce qui en constitue la spécificité.

Même s'il s'agit d'un contexte fort différent, Wittgenstein retrouve un usage des guillemets attendant à celui qu'en fait Husserl au §89 des *Idées directrices*. Wittgenstein reconnaît que les guillemets peuvent être utilisés pour signaler un écart par rapport à l'usage normal. Sans surprise, loin de suivre Husserl, de prendre au sérieux les guillemets et de voir en eux un dispositif qui permette de transformer la signification normale et ordinaire d'une expression, Wittgenstein s'empresse d'en limiter l'importance. Cet usage des guillemets ne s'applique qu'à une classe particulière d'expressions. Si l'on peut parler de la « mort » entre guillemets, il serait risible d'essayer de changer la signification du mot « porte » en lui adjoignant une paire de guillemets.

Husserl ne serait pas de cet avis puisqu'il estime que l'on peut exprimer le sens noématique du pommier en faisant une distinction entre le pommier pur et simple et le « pommier ». Bien sûr, on pourrait être tenté de donner raison à Wittgenstein sous prétexte que l'usage que la phénoménologie fait des guillemets implique une distorsion de sa grammaire ordinaire (après tout, dans la vie de tous les jours, nous ne parlons pas du pommier entre guillemets). Mais, paradoxalement, la restriction apportée par Wittgenstein s'écarte peut-être d'une manière encore plus dramatique du langage ordinaire. Imaginez des enfants qui jouent dans une boîte en carton en s'imaginant qu'il s'agit d'une maison. Dans un tel contexte, il semble tout à fait légitime d'imaginer un observateur extérieur qui pointerait une partie de la boîte en disant « la "porte" est là ».

Mais ce n'est pas tout. Plutôt que de décrire l'usage des guillemets en cause dans l'exemple qu'il vient de mentionner, Wittgenstein s'empresse de noter qu'un tel usage possède un caractère « bizarre » :

Si maintenant vous l'appellez « vivant », vous employez le langage d'une façon bizarre, et cela parce que, presque délibérément, vous ouvrez la voie aux malentendus. Pourquoi ne pas employer quelque autre mot et laisser à « mort » la signification qu'il a déjà (*LC*, p. 124) ?

L'argument est donc le suivant : puisque « vivant » entre guillemets signifie « mort », pourquoi employer le mot « vivant » et risquer d'être incompris ? Cet usage des guillemets trahit finalement une forme de malhonnêteté puisqu'il consiste à employer le langage – qui représente un artefact public et social – pour exprimer une conviction privée et personnelle à propos de la mort. Wittgenstein donne la formulation suivante à cette objection :

Nous tous ici, nous employons le mot « mort » qui est un instrument public et qui comporte toute une technique [d'emploi]. Alors quelqu'un vient dire qu'il a une idée de la mort. [...] Si vous la traitez [votre idée] comme quelque chose de privé, de quel droit l'appellez-vous une idée de la mort ? — Si je dis cela, c'est parce que nous aussi nous avons le droit de dire ce qu'est une idée de la mort (*LC*, p. 130).

Voilà qui n'est pas très convaincant. Wittgenstein fait ici comme si l'on avait à choisir entre deux usages différents de « mort ». D'un côté, il y aurait l'usage communément partagé et, de l'autre côté, il y aurait l'usage idiolectal et parasitique qu'en ferait un individu qui, par exemple, soutiendrait que sa femme n'est pas vraiment « morte » parce qu'il y a une « vie » après la mort. Cette objection s'avère plutôt faible, car la question n'est pas de savoir ce qui peut ou non compter comme une idée de la mort. La question n'est pas davantage de départager entre un usage privé et un usage public de l'« instrument » que représente le concept de « mort ». Non, le problème que soulève cet exemple est celui de la grammaire d'un autre dispositif grammatical tout aussi public, à savoir les guillemets.

À mon avis, l'erreur que commet ici Wittgenstein réside dans la manoeuvre suivante : il oppose l'usage idiolectal de l'individu au dialecte que « nous » parlons, considérant ce dernier comme un bloc monolithique et homogène. Certes, Wittgenstein a raison de remarquer que la définition de certains concepts (la notion de rouge par exemple) ne suscite habituellement aucune querelle (*PU*, §240). Ce consensus tacite, loin d'être atypique et extraordinaire, constitue au contraire le cadre au sein duquel nos pratiques linguistiques ne cessent de se déployer. En somme, Wittgenstein braque le projecteur sur les conditions sur lesquelles repose toute compréhension linguistique : « Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait accord non seulement sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord sur les jugements » (*PU*, §242). Il est difficile de nier une telle vérité tellement son évidence s'impose d'elle-même : nous devons partager tout un système de croyances pour nous comprendre. Toutefois, pour reprendre l'expression de Wittgenstein, si « on n'en vient pas aux mains » (*PU*, §240), c'est tout d'abord parce que le langage nous offre des outils nous permettant d'arbitrer nos différends. En effet, lorsqu'il y a un désaccord, nous pouvons demander à notre interlocuteur de s'expliquer et, le cas échéant, nous possédons certains dispositifs grammaticaux pour mettre en relief nos divergences. Or, dans cette économie, les guillemets jouent un rôle déterminant. Ainsi, lorsque je mentionne que Pierre a vu un « chevreuil », l'usage que je fais des guillemets a un

sens clair et précis. Dans un tel contexte, les guillemets me permettent d'exprimer mon désaccord ou mes réserves quant à l'objet aperçu par Pierre. Certes, cet usage est pour le moins étrange et il introduit un malentendu quant à la véritable signification du mot « chevreuil ». Par contre, cet usage déviant permet de désamorcer un malentendu beaucoup plus important lorsqu'il s'agit de départager mes croyances de celles de Pierre.

À mon avis, Robert Brandom est celui qui a offert l'analyse la plus convaincante de ce genre de phénomènes. Selon la théorie mise en chantier par *Making it Explicit*, à chaque fois que nous affirmons une proposition, nous nous *engageons* à souscrire à toutes les conséquences inférentielles qui peuvent éventuellement en découler²⁰. Pour reprendre l'exemple que je viens de donner à l'instant, affirmer que Pierre a vu un chevreuil, c'est s'engager à souscrire à tout ce qui découle logiquement d'une telle affirmation (« Pierre a vu un animal à quatre pattes », « Pierre a vu un animal qui appartient à la famille des cervidés », « si l'animal que Pierre a vu était un mâle, il devait avoir des bois », etc.). Dans ce contexte, suivre une conversion revient à garder le fil de ce que Brandom nomme, à la suite de David Lewis, le « score déontique »²¹. Ainsi, chaque fois qu'un locuteur prend la parole, il change son score déontique en prenant de nouveaux engagements inférentiels. Dès lors, il revient à chacun de prendre les précautions nécessaires lorsqu'il s'exprime afin que son pointage déontique reflète ses propres croyances. Plusieurs dispositifs sont à la disposition du locuteur pour souligner les différences de score déontique. La distinction des croyances *de re* et *de dicto* constitue sans doute la pierre angulaire de la réflexion de Brandom²². Par contre, on trouve aussi chez dernier quelques passages traitant des *scare quotes*. L'exemple fétiche que Brandom ne cesse d'employer est le suivant : « A : Les chevaliers de la liberté sont parvenus à libérer le village. B : Les “chevaliers de la liberté” ont exterminé le deux tiers des habitants. » On l'aura compris, les *scare quotes* permettent d'avoir une discussion à propos des « chevaliers de la liberté », même si le locuteur B diverge avec le locuteur A sur la question de savoir si le groupe mérite ou non d'être nommé

²⁰ Robert BRANDOM, 1998, *Making it explicit*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 161 et *sq.*

²¹ David LEWIS, 1983, « Scorekeeping in a Language Game », *Philosophical Papers I*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 233–250.

²² Robert BRANDOM, *Making it explicit*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 495 et *sq.*

« les chevaliers de la liberté ». Brandom utilise la formule suivante pour généraliser cette idée essentielle :

Le but des *scare quotes* est d'établir qu'un locuteur parle de la même chose qu'un autre [...] tout en refusant de prendre une quelconque responsabilité quant à la question de savoir si l'usage de ce terme est approprié dans ce contexte²³.

En d'autres termes, les *scare quotes* consistent à utiliser un terme sans se prononcer sur la question de savoir si le terme est utilisé de façon appropriée.

Pour reprendre l'exemple de Wittgenstein, le fait que quelqu'un emploie les guillemets pour faire un usage déviant d'un certain terme ne pose aucun problème. À vrai dire, nous opérons de la sorte à chaque fois que nous avons recours aux *scare quotes* pour marquer le fait que nous prenons nos distances à l'égard de l'usage d'une expression donnée. Si nous n'avons pas besoin d'en venir aux coups avec notre interlocuteur, c'est parce que la discussion peut se poursuivre même lorsque nous divergeons sur l'emploi d'un terme. Du moins, nous pouvons manifester notre désaccord à l'aide des guillemets pour ensuite poursuivre notre discussion en focalisant notre attention sur d'autres éléments jugés plus importants.

La leçon que l'on doit tirer de toutes ces réflexions est à double volet. Quant aux principes, l'analyse de Wittgenstein permet de découvrir une profonde vérité grammaticale. Les guillemets ne nous permettent pas de faire n'importe quoi. Ils ne doivent donc pas être compris comme une sorte de baguette magique qui nous permettrait de changer à volonté la signification des mots. Cette analyse confère également au mot une pureté cristalline qu'ils n'ont pas dans la pratique et qui se brouille lorsque le consensus entre les locuteurs se brise. À cet égard, Michel de Certeau n'avait pas tort de souligner que les guillemets incarnent une sorte de polyphonie par laquelle le langage se diffracte en une série de voix divergentes et dissonantes²⁴. Lorsqu'on passe au sol raboteux du langage ordinaire, on ne manque

²³ Robert BRANDOM, 1998, *Making it explicit*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 545.

²⁴ Michel de Certeau insiste sur la nature paradoxale de cette idée : « Dans la culture scripturaire, la citation conjugue des effets d'interprétation (elle permet de produire du texte) à des effets d'altération (elle in-quiète le texte). Elle joue entre ces pôles qui caractérisent chacun ses deux figures extrêmes : d'une part, la *citation-pré-texte*, qui sert à fabriquer du texte (supposé commentaire ou analyse) à partir de reliques sélectionnées dans une tradition orale fonctionnant comme autorité ; d'autre part, la *citation-réminiscence* qui trace dans le langage le retour insolite et fragmentaire (comme un bris de la voix) de relations orales structurantes mais refoulées par l'écrit. Cas limites, semble-t-il, hors desquels il ne s'agit plus de la voix. Dans le premier, les citations deviennent pour le discours le moyen de sa prolifération ; dans le second, elles lui échappent et le coupent » (Michel DE CERTEAU, 1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, p. 228). De ce point de vue, la citation rappelle l'échec de

pas de constater la fragilité de nos accords, et c'est dans l'ombre de cette fragilité que les guillemets prennent toute leur importance.

À cet égard, Stanley Cavell se démarque singulièrement en cela qu'il est parvenu à donner sa formulation la plus éloquente à cette fragilité constitutive de nos conventions linguistiques. Lorsque Wittgenstein décrit un certain trait de la grammaire du langage ordinaire, il ne nous propose pas une quelconque généralisation opérée à partir d'une observation du comportement linguistique des locuteurs. Non, il s'agit plutôt pour Wittgenstein de nous offrir un exemple de ce que nous disons afin de nous convaincre de l'absurdité d'un certain énoncé philosophique²⁵. Par cette manœuvre, Wittgenstein ne se pose pas en expert qui posséderait une connaissance privilégiée et exclusive du véritable fonctionnement du langage ordinaire. Il s'agit plutôt de faire appel à la connaissance que tout locuteur détient de son propre langage. Comme le souligne Cavell : « Si notre désaccord persiste, il n'y a aucun appel au-delà de nous deux ou, s'il y en a un au-delà de nous deux, il n'y en a pas au-delà d'un nous éventuel²⁶ ».

En somme, Wittgenstein vise à nous faire prendre conscience de l'usage que nous faisons du langage. À cet propos, il n'est pas anodin que Stanley Cavell insiste sur le rôle que jouent les guillemets dans le discours de Wittgenstein, qui permettent de porter attention au mot que l'on utilise et au sens qu'on lui donne²⁷. Par contre, il est dommage que Cavell n'ose pas s'avancer davantage et qu'il n'ait pas relevé la cohérence souterraine qui unit la fragilité de nos conventions et la fonction remplie par les guillemets au sein de la grammaire philosophique. Comme nous allons le voir, si Wittgenstein n'a pas besoin de se quereller avec le métaphysicien tout en lui montrant qu'il profère du non-sens, c'est grâce aux guillemets qui nous autorisent à utiliser les concepts de la philosophie sans souscrire aux conséquences inférentielles qui en dérivent. Sans les guillemets, la discussion avec le métaphysicien ne serait pas possible. Dans la mesure où la critique de la métaphysique reprend les expressions fétiches de cette dernière pour les condamner, la grammaire philosophique doit en effet disposer d'un moyen pour rappeler sa divergence. Sans cette possibilité, cette

l'écriture qui est une suite d'énoncés qui ne sera jamais capable de rendre compte de l'acte d'énonciation à l'origine de toute parole.

²⁵ Stanley CAVELL, 1979, *Claims of reason*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 19.

²⁶ *Ibid.*, p. 19.

²⁷ *Ibid.*, p. 96 et p. 336.

dernière relèverait elle-même d'un usage superlatif et extraordinaire du langage ordinaire.

2.2. Le rôle des guillemets dans l'analyse philosophique

En dépit des accents critiques du commentaire que je viens de proposer de l'analyse grammaticale des guillemets que Wittgenstein développe dans les *Leçons sur la croyance religieuse*, la section précédente nous offre quelques clés de lecture qui joueront un rôle crucial au sein de ma reconstruction de la conception wittgensteinienne de la philosophie. Pour dire les choses sans doute trop rapidement, notre réflexion devra se distribuer selon deux axes différents, mais complémentaires. 1/ D'une part, la théorie des *scare quotes* que j'ai esquissée à grands traits soulève une difficulté essentielle. Comment peut-on dialoguer avec le métaphysicien sans professer du non-sens ? Dans la mesure où Wittgenstein doit minimalement utiliser le langage de la métaphysique pour le critiquer, la question de la distance qui sépare la grammaire philosophique de la métaphysique se pose dans toute son ampleur. Pour démontrer l'absurdité du langage de la métaphysique, il convient d'en faire un usage minimal. Chez Brandom, ce sont les *scare quotes* qui permettent d'entamer la discussion avec celui qui fait un usage que l'on juge défaillant du langage. Puisque Wittgenstein se méfie d'un tel usage des guillemets, ce dernier doit nous expliquer comment il parvient à s'adresser au métaphysicien et à lui montrer qu'il a tort tout en respectant la grammaire du langage ordinaire. 2/ À cette première préoccupation vient s'ajouter une seconde en apparence un peu plus muséale et entomologique. Il suffit de feuilleter les *Recherches philosophiques* pour se rendre à l'évidence : l'écriture de Wittgenstein repose sur un usage complexe, nuancé et fréquent des guillemets. Dès lors, un inventaire synoptique de ces différents usages doit être fourni dans les plus brefs délais.

La présente section se propose de croiser ces deux interrogations et de montrer comment les guillemets permettent à Wittgenstein de préciser le rapport ambigu que son propre discours entretient avec le langage ordinaire et le langage de la philosophie traditionnelle.

2.2.1. Le discours philosophique

a) Usages normal et anormal du langage

Selon la vulgate philosophique, le grand mérite de Wittgenstein consiste à avoir prôné une pratique philosophique faisant l'économie de tout métalangage. Il n'y a pas de vue de surplomb qui nous permettrait de maîtriser du regard la grammaire de notre langage et, par conséquent, aucun langage technique et artificiel ne peut en exhiber la logique secrète.

Que la finitude intrinsèque de notre langage soit au cœur des réflexions de Wittgenstein à propos de la philosophie et de la grammaire ne fait aucun doute. Par contre, ce qui est beaucoup plus contestable, c'est l'idée largement répandue selon laquelle le discours philosophique tenu par Wittgenstein serait toujours en phase avec le langage ordinaire. Même si Wittgenstein rejette toute forme de métalangage, l'intuition qui est au fondement d'un tel fantasme philosophique exprime une profonde vérité²⁸. Quoique cet écart soit parfois mis en scène d'une manière maladroite par les philosophes, le fait demeure qu'il y a bel et bien un décalage entre le discours philosophique et l'usage ordinaire que nous faisons du langage²⁹. Wittgenstein ne laisse place à aucun doute à ce propos dans les *Dictées de Wittgenstein à Waisman et pour Schlick* : écarter tout métalangage n'abolit pas la particularité du discours philosophique.

À l'origine des confusions et des errements de la philosophie, il y a tout d'abord un *pathos*, qui est étroitement lié à la conviction selon laquelle certains mots seraient plus importants que d'autres en raison de leur « profondeur ». D'après la représentation traditionnelle de l'activité philosophique, le regard du philosophe devrait prioritairement se focaliser sur les expressions les plus mystérieuses de notre langage (« vérité », « sens », « fondement », « intériorité », « conscience »,

²⁸ N'oublions pas que les confusions philosophiques contiennent une profonde vérité selon Wittgenstein. « Lorsqu'on traite des erreurs philosophiques, en un certain sens on ne saurait être trop prudent, elles renferment tant de vérité » (Z, §460).

²⁹ D'une certaine manière, les analyses de Wittgenstein, même si elles ont pour but de nous reconduire à l'usage ordinaire du langage, reflètent la complexité des illusions philosophiques qu'elles détruisent. « Comment se fait-il que la philosophie soit une construction si compliquée ? À supposer qu'elle soit cette chose ultime et indépendante de toute expérience que tu dis qu'elle est, elle devrait pourtant être toute simple. — La philosophie défait des nœuds de notre pensée ; aussi le résultat auquel elle aboutit doit-il être simple, mais l'acte de philosophie est aussi compliqué que les nœuds qu'elle défait » (Z, §452).

« justification », etc.). Ce ne sont donc pas tous les mots qui requièrent l'attention du philosophe. Alors que les mots « chaise », « table » ou « tasse » n'ont aucun intérêt philosophique, il y en a d'autres, plus profonds et importants, qui nécessitent d'être clarifiés et élucidés par une analyse philosophique. À l'encontre d'une telle conception de la philosophie, toute l'entreprise de Wittgenstein consiste à détruire cette hiérarchie illusoire qui trompe le philosophe en lui faisant croire que notre langage serait composé d'une classe de mots profonds et mystérieux qui constituerait son champ d'études propre. « Les mots "langage", "sens", etc., s'il arrive que nous en usions correctement, ne sont à leur tour que des mots comme table, fauteuil, et fenêtre. Ils ne sont nullement des mots *privilegiés (bevorzugte Worte)* » (DWS, p. 62).

Puisque Wittgenstein conteste l'idée même selon laquelle certains mots posséderaient des caractéristiques particulières qui leur conféreraient un statut philosophique, on pourrait croire que se trouve remise en cause la possibilité de produire un discours philosophique spécifique se distinguant du langage ordinaire. À l'analyse, les choses s'avèrent être légèrement plus compliquées puisque la remarque qui « détrône » les mots « langage », « sens », « monde », etc., en niant leur caractère profond, est elle-même une remarque *philosophique* (DWS, p. 62).

Certes, Wittgenstein rejette l'idée selon laquelle la philosophie constituerait un métadiscours se situant en deçà ou au-delà du langage ordinaire lui-même. Comme le proclame un passage célèbre des *Recherches*, Wittgenstein nous invite à reconduire l'usage métaphysique du langage à son usage ordinaire (PU, §116). Pour autant, on ne peut pas simplement réduire la philosophie telle que la conçoit Wittgenstein à notre usage quotidien du langage. Le discours de Wittgenstein n'est effectivement pas « ordinaire » au sens plein du terme puisque, *dans la vie ordinaire, on ne circule pas entre l'usage métaphysique des mots et leur usage ordinaire*. Voilà pourquoi Wittgenstein insiste sur le fait que cet acte de reconduction constitue une remarque *philosophique*. Même si la possibilité d'un discours proprement philosophique qui déborderait le langage ordinaire et sa grammaire se trouve écartée, il n'en demeure pas moins que le discours qui détruit les prétentions de la philosophie représente un discours qui, d'une certaine façon, s'excepte du langage ordinaire. Wittgenstein formule de la manière suivante ce singulier paradoxe :

La philosophie tire son *pathos* du *pathos* des énoncés qu'elle détruit. Elle fait tomber les idoles et la signification de ces idoles est celle qu'elle leur donne. L'unique

dimension métalogue en philosophie est la croyance en ce qu'elle démasque comme non métalogue. C'est là son lien avec le métalogue (*DWS*, p. 62).

La philosophie traditionnelle part du postulat selon lequel il y aurait un fossé entre le langage ordinaire et le régime de discours de la logique et de la métaphysique. Cette conviction détermine le *pathos* qui la caractérise. Le geste de Wittgenstein consiste à confronter cette croyance illusoire en abolissant ce partage du langage philosophique et du langage ordinaire. Mais, paradoxalement, un tel geste ne peut avoir un sens que si l'on se situe dans l'espace ouvert par ce dualisme. Voilà pourquoi Wittgenstein affirme que ses remarques conservent quelque chose des énoncés philosophiques qu'elles détruisent.

Afin de clarifier encore davantage comment la philosophie s'articule au langage ordinaire, il faut sans tarder réfléchir à l'origine des pathologies philosophiques. À cet égard, les analyses développées par Wittgenstein pour expliquer ce qui mène constamment les philosophes à présupposer l'existence d'un langage philosophique s'avèrent des plus intéressantes. À l'origine des mythologies philosophiques, il y a une incompréhension de l'usage ordinaire. Et, la plupart du temps, cette incompréhension ne découle pas nécessairement du fait que les philosophes seraient indifférents ou hostiles à notre usage habituel du langage. La confusion tire plutôt sa source d'un regard trop unilatéral qui a tendance à donner un poids démesuré à un usage *légitime, mais marginal* que l'on peut faire d'un concept donné *dans certaines circonstances*. Bref, la philosophie n'est pas déconnectée du langage ordinaire, mais elle tire des conclusions à portée universelle en privilégiant certains usages *anormaux*.

La notion d'*anormalité* (que l'on doit distinguer de celle de pathologie philosophique³⁰) est étroitement liée au constat de l'indétermination de la signification. Dans certains contextes, la signification d'un poteau indicateur peut se trouver affectée par une forme d'indétermination. Imaginez que je sois dans une aérogare et que je contemple un panneau indicateur qui m'interdise d'ouvrir la porte située devant moi. Je tire alors la conclusion que je ne peux pas emprunter cette porte. Soudainement, un employé vient prendre le panneau indicateur pour le déposer ailleurs. Puisqu'il est toujours possible de déplacer un panneau indicateur, on

³⁰ Cette distinction correspond à celle que j'ai faite au chapitre précédent entre un usage anormal et un usage extra-ordinaire du langage. L'usage qui se déploie sur le fond de circonstances anormales ne correspond pas nécessairement à un usage pathologique puisque l'écart par rapport à la norme et au cas paradigmatique fait partie de l'économie et de la dynamique du langage ordinaire lui-même.

pourrait alors ne pas respecter les consignes qu'il énonce sous prétexte qu'une erreur d'interprétation est toujours possible. La confusion à l'origine d'un tel sophisme consiste à placer sur le même plan le cas normal et le cas exceptionnel. Ce n'est pas parce que j'interprète mal le panneau indicateur dans un contexte exceptionnel que je dois tirer la conclusion que, *normalement*, ce dernier ne parvient pas à véhiculer clairement ce qu'il doit exprimer. Comme le fait remarquer Wittgenstein : « Le panneau indicateur est en ordre — s'il remplit sa fonction dans les circonstances normales » (*PU*, §87). On aurait tort d'imputer cette indétermination à l'imperfection ou l'imprécision du panneau indicateur. Je dois seulement reconnaître que je me situe dans un cas de figure *anormal* et *exceptionnel*. D'une manière similaire, le philosophe ne peut croire que le langage ordinaire revêt une forme d'imperfection et qu'il doit être complété par un langage plus technique et philosophique qu'à partir du moment où il donne une importance démesurée aux circonstances anormales où le langage peut effectivement déraiser en raison de l'indétermination des règles qui le gouvernent.

La distinction entre la normalité et l'anormalité n'est pas déterminée aprioriquement. Elle est au contraire conditionnée par notre usage concret du langage ainsi que par la forme de vie dans laquelle il s'enracine. Ce n'est que dans des cas normaux que l'emploi d'un mot est manifestement prescrit ; nous savons ce qu'il faut dire dans ce cas ou dans celui-là, nous n'en doutons point. Plus le cas s'avère anormal, plus il devient difficile de déterminer ce que nous devons dire. Afin d'exprimer cette idée essentielle, Wittgenstein donne l'exemple suivant. Lorsque l'on achète un fromage, le commerçant le pèse pour en fixer le prix (*PU*, §142). Une telle pratique a un sens parce que, *normalement*, les fromages possèdent un poids constant. Maintenant, si l'on imagine un monde dans lequel le poids du fromage changeait constamment, une telle pratique perdrait de son intérêt, et il est fort possible que l'on cesserait de vendre les fromages en fonction de leur poids. Mais ceci ne nous autorise nullement à conclure à l'illégitimité de l'usage que fait le commerçant de l'institution de la pensée pour déterminer, dans les conditions *normales*, le prix du fromage.

Cette distinction des circonstances normales et anormales s'avère précieuse puisqu'elle permet d'expliquer le pouvoir de fascination que n'a cessé d'exercer le projet d'un langage idéal. En effet, notre langage ordinaire nous semble insatisfaisant parce qu'il n'a pas prévu tous les problèmes que risque de poser son usage. En

somme, la grammaire du langage ordinaire ne nous est d'aucun secours lorsqu'il s'agit de déterminer la décision que l'on doit prendre dans les circonstances anormales et extraordinaires. C'est pour remédier à cette imperfection supposée que l'on se croit obligé de forger un nouveau langage, plus rigoureux, qui permettrait justement de neutraliser les angoisses suscitées par une telle indétermination. Un langage idéal et parfait serait donc un langage prêt à affronter toutes les éventualités. Là-contre, Wittgenstein remarque que nous n'avons pas besoin d'un tel langage à toute épreuve, jamais déséquilibré par les cas anormaux. Au lieu de s'abandonner à un tel fantasme, mieux vaut accepter l'indétermination de notre langage qui, dans la vie de tous les jours, ne nous trouble à peu près jamais.

b) La profondeur du regard philosophique

Cette première distinction d'un usage normal et d'un usage anormal du langage ne semble toutefois pas en mesure d'identifier le principe de la genèse de *tous* les problèmes philosophiques qui nous tourmentent. Il ne s'agit à vrai dire que d'un début de réponse : le philosophe a l'impression que le langage est imprécis et qu'il doit être reformé puisque ce dernier s'avère incapable de prévoir toutes les circonstances anormales pouvant se présenter et venir bouleverser nos certitudes habituelles. Toutefois, il serait quelque peu présomptueux de croire que tous les problèmes philosophiques répondent à ce signalement. Pour achever cette généalogie des problèmes philosophiques, il faudra coupler ce thème de la normalité à celui de l'apparence superficielle du langage. Comme nous allons le voir, le philosophe confond l'anormal et le normal en raison de l'apparence superficielle de la grammaire de notre langage qui ne cesse de nous tromper.

Au §12 des *Recherches*, Wittgenstein donne l'exemple de la panoplie de leviers que l'on trouve à l'intérieur d'une locomotive afin d'expliquer ce phénomène. Pour le néophyte, les manettes sont toutes pareilles. Cette similitude s'explique simplement puisqu'elles « doivent toutes pouvoir être actionnées à la main » (*PU*, §12). Pourtant, cette ressemblance n'est que superficielle et elle ne doit pas cacher le fait que ces manettes possèdent des fonctions fort différentes. Une manette permet d'ajuster une manivelle, une autre a pour fonction d'activer les freins, etc. Il en est de même avec les expressions qui composent notre langage. Elles sont toutes plus ou moins similaires. Et c'est parce que le philosophe se fie à leur *apparence superficielle* qu'il peut croire à tort obtenir tel ou tel effet en poussant ce levier plutôt

qu'un autre. Dans les *Recherches*, Wittgenstein propose plusieurs illustrations métaphoriques de cette idée essentielle. En reprenant la métaphore vestimentaire employée par le *Tractatus* tout en la faisant pivoter légèrement (*T*, 4.002), Wittgenstein remarque notamment que nous ne sommes pas conscients de la diversité des jeux de langage parce que « les vêtements de notre langage uniformisent tout » (*PU*, II, xi, p. 314).

Dès lors, toute la question est de savoir comment on peut « déshabiller » le langage afin d'exhiber la diversité et l'éclatement des usages qui le composent. Assez étrangement, Wittgenstein reformule cette problématique en distinguant la grammaire *superficielle* des mots de leur *grammaire profonde*. Comme on aura l'occasion de le vérifier, pour déshabiller le langage, le philosophe doit remonter de la grammaire superficielle à la grammaire profonde. Programme pour le moins étrange puisque, dans les *Recherches philosophiques*, le champ lexical de la profondeur est généralement employé d'une manière péjorative (*PU*, §92, §111, §594, et *passim*). Ce n'est donc pas sans surprise que l'on constate que Wittgenstein fait, au §664, un usage sympathique du concept de *grammaire profonde* :

On pourrait distinguer, dans l'usage d'un mot, une 'grammaire de surface' d'une 'grammaire profonde'. Ce qui se grave immédiatement en nous au cours de l'usage d'un mot est la manière dont il est employé dans la *structure de la phrase*, la partie de son usage — pourrait-on dire — que l'on peut saisir par l'oreille. Compare par exemple la grammaire du mot « vouloir-dire » à ce que la grammaire de ce mot pourrait laisser supposer. Il n'est pas étonnant que l'on trouve difficile de s'y reconnaître (*PU*, §664).

D'une manière univoque, ce passage vient souligner que la grammaire réelle et effective d'un mot ne correspond pas nécessairement à l'impression sensible qu'il exerce sur nous. Parfois, il ne suffit pas « de tendre l'oreille » pour comprendre la grammaire véritable d'une expression, et un travail philosophique d'explicitation est nécessaire *pour faire ressortir certains de ses aspects*.

Si Wittgenstein prône bel et bien un retour au sol raboteux du langage ordinaire, il n'a jamais dit pour autant qu'une telle manœuvre était aisée à accomplir. On s'écarte constamment de la grammaire du langage ordinaire parce que ce dernier ne cesse de nous tromper. Et c'est probablement pour nous mettre en garde contre les apparences trompeuses par lesquelles le langage ordinaire se manifeste à nous que Wittgenstein nous adresse cette question rhétorique : « L'ordinaire nous donne-t-il toujours l'impression de l'ordinaire ? » (*PU*, §600). La distinction de la grammaire

de surface et de la grammaire profonde vient donc mesurer le perpétuel décalage qui sépare l'ordinaire et l'impression qu'il fait sur nous³¹.

Rendu à ce stade, on pourrait toutefois se questionner et se demander si cette thématique de l'apparence ne risque pas de menacer la cohérence de la position de Wittgenstein. Comme le note à bon droit Gordon Baker, ce concept de grammaire profonde cadre très mal avec la perspective générale des *Recherches*³² puisque l'une des prétentions fondamentales de cet ouvrage est qu'il n'y a rien de caché (*PU*, §435). Contre cette objection, on doit s'empresse de rappeler au lecteur que l'on ne voit pas nécessairement ce qui s'offre à notre regard. « Les aspects des choses les plus importants pour nous sont cachés du fait de leur simplicité et de leur banalité. (On peut ne pas remarquer quelque chose — parce qu'on l'a toujours sous les yeux) » (*PU*, §129). On comprend alors à quelle condition la notion de « grammaire profonde » peut avoir un sens au sein d'une perspective wittgensteinienne. Si la grammaire profonde est conçue comme une structure logique secrète qui se « cacherait » derrière une « surface » ou une façade, ce concept ne peut s'insérer dans la pensée de Wittgenstein sans en perturber la cohérence. Cependant, une chose n'a pas besoin d'être cachée pour échapper à mon attention ; elle peut aussi s'avérer si simple et banale que mon regard glisse sur elle sans s'y attarder.

Cet aveuglement s'explique par l'ensorcellement que notre entendement exerce sur nous (*PU*, §109). Notre entendement peut effectivement nous « aveugler » (*PU*, §100) par le biais de certaines préconceptions et nous empêcher de voir le langage tel qu'il est. Lorsque Wittgenstein nous incite à cesser de *penser* et à *regarder* (*PU*, §67), il nous indique par le fait même ce qui est en jeu dans l'activité philosophique : une perpétuelle lutte contre l'aveuglement produit par la simplicité de notre langage et les concepts préfabriqués qu'on tente de plaquer sur lui. Le

³¹ Je profite de l'occasion pour enregistrer un désaccord avec Daniel J. Dwyer qui soutient que la thérapie imposée à la pensée métaphysique mise de l'avant par Wittgenstein serait inférieure à celle de Husserl et Kant parce qu'il n'y a pas dans les *Recherches* ou ailleurs de réflexion sur la cause structurelle de l'illusion métaphysique. Daniel J. DWYER, 2004, « Wittgenstein, Husserl and Kant on the Dialectical Temptations of Reason », *Continental Philosophy Review*, 37, p. 277-307. Je ne suis pas de cet avis : les illusions philosophiques tirent leur origine de la nature du langage ordinaire et Wittgenstein thématise bel et bien cette origine structurelle. Sans doute, il ne s'agit pas de décrire une quelconque « illusion transcendante » — pour la simple raison que la pensée de Wittgenstein *n'est pas transcendante*. Il n'en demeure pas moins que les problèmes philosophiques découlent de la manière par laquelle notre langage se donne à nous. Et si nous sommes toujours empiétrés dans les paradoxes qui animaient la pensée grecque, c'est tout simplement parce que notre langage est resté essentiellement le même. Cf. *VB*, p. 69 [p. 15].

³² Gordon BAKER, 2004, « Wittgenstein's 'Depth Grammar' », *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Malden, Oxford et Victoria, Blackwell, ed. By K. J. Morris, p. 74.

remède prescrit par Wittgenstein pour remédier à cet aveuglement se démarque par sa simplicité ; il suffit de changer de perspective pour faire ressortir certains *aspects* qui, dans la pratique effective de notre langage, n'apparaissent pas à l'avant-plan. Cette idée est suggérée furtivement au §108, qui fait appel à la métaphore de la rotation³³, mais elle se trouve pleinement explicitée lorsque Wittgenstein compare le langage à un labyrinthe. « Le langage est un labyrinthe de chemins. Tu arrives à tel endroit par *un certain* côté, et tu t'y reconnais ; tu arrives au même endroit par un autre côté, et tu ne t'y reconnais plus » (*PU*, §203). Dans ce contexte, la philosophie devient une activité qui a pour but de nous permettre d'adopter la bonne perspective à l'égard de notre langage³⁴.

Wittgenstein emploie diverses méthodes pour changer la perspective que nous avons sur le langage. La vue synoptique en constitue sans doute l'exemple le plus éloquent. En proposant un rapprochement entre certains jeux de langage, Wittgenstein tente de faire apparaître la grammaire de notre langage sous un autre jour afin de dénouer certaines inquiétudes philosophiques. Le concept de jeu de langage permet aussi de changer notre perspective sur le langage. Selon Wittgenstein lui-même, la notion de jeu de langage représente un *objet de comparaison* qui projette un éclairage différent sur notre langage³⁵. Et, comme nous le savons déjà, la distinction des circonstances normales et des circonstances anormales de l'usage d'une expression permet aussi de changer la perspective unilatérale et trompeuse que certains philosophes adoptent pour considérer la grammaire de notre langage. Peu importe la méthode employée, l'objectif est toujours le même : modifier *notre perspective* afin de faire apparaître de nouveaux aspects, de nouvelles dimensions de notre usage du langage.

Si l'on garde à l'esprit le champ lexical de la *perspective* et de la *dimension*, qui occupe une place prépondérante dans l'écriture de Wittgenstein, il est alors

³³ Selon l'expression de Wittgenstein, nous devons « faire pivoter l'axe de notre réflexion » (*PU*, §108).

³⁴ Le philosophe doit changer la perspective que nous avons sur le langage. Cf. Norman MALCOLM, 2001, *Ludwig Wittgenstein : A Memoir*, Oxford, Clarendon Press, p. 43-46. Afin d'étayer son interprétation, Malcolm rapporte cette déclaration percutante de Wittgenstein : « Ce que je propose, c'est la morphologie de l'usage d'une expression. Je montre que cette dernière a des usages que tu n'avais pas imaginés. En philosophie, on se sent obligé de regarder un concept d'une certaine manière. Mon apport est de proposer ou d'inventer une nouvelle manière de le considérer » (*Ibid.*, p. 43).

³⁵ « Nos jeux de langage clairs et simples ne sont pas des études préparatoires pour une réglementation future du langage – ce ne sont pas de premières approximations, qui ne tiendraient pas compte ni du frottement ni de la résistance de l'air. Les jeux de langage se présentent plutôt comme des *objets de comparaison*, qui doivent éclairer, au moyen de ressemblances ou de dissemblances, les conditions qui sont celles de notre langage » (*PU*, §130).

possible de resserrer la notion de grammaire profonde. Alors que la grammaire superficielle nous induit en erreur parce qu'elle met à plat les différents usages en annulant les effets de profondeur, l'analyse philosophique permet de remettre les usages *en perspective* en nous invitant à prendre en considération certaines dimensions de notre usage du langage qui sont généralement laissées de côté, parce qu'elles sont jugées trop banales.

c) Les problèmes philosophiques : une erreur de perspective

Le débat entre la grammaire philosophique et la phénoménologie se précise progressivement. Dans la mesure où la phénoménologie fait pivoter l'intentionnalité sur elle-même en développant un discours véhiculant des significations anormales, cette dernière ne reproduit-elle pas les confusions de la grammaire superficielle ? Certes, un usage anormal de certaines expressions n'est pas exclu, mais cet usage doit toujours être placé en perspective. En comparaison avec l'usage normal et paradigmatique d'une expression, l'usage anormal constitue un usage marginal et local, et la perspective que l'on adopte sur le langage ne doit pas masquer ce fait. Par conséquent, on peut se demander sérieusement si la phénoménologie peut privilégier l'usage anormal du langage sans mutiler la grammaire du langage ordinaire. Lorsque je regarde un tableau, un objet peut sembler plus petit qu'il n'est vraiment en raison d'un certain effet de perspective. De la même manière, ne pourrait-on pas dire que la phénoménologie ait tendance à grossir démesurément l'importance de certains effets de sens ?

Lorsque j'ai abordé la distinction des significations normales et anormales telle qu'elle se décline chez Husserl, j'ai souligné l'importance centrale de la nominalisation. S'il est juste de dire que la réflexion phénoménologique est liée à une certaine attitude que l'on adopte à l'égard du sens (*Sinn*) et de la signification (*Bedeutung*), un tel retournement serait impossible sans le procédé de la nominalisation. Le projet phénoménologique deviendrait effectivement incompréhensible s'il était impossible d'ériger la signification (ou le sens) en objet de discours. Sans aucun doute, la nominalisation n'épuise pas toutes les possibilités que contient la notion de signification anormale. Reste qu'elle en constitue la figure exemplaire puisque le discours phénoménologique se trouve tout entier suspendu à la possibilité d'un tel usage anormal du langage.

Encore une fois, il est étonnant de voir à quel point certaines réflexions de Wittgenstein semblent avoir été taillées sur mesure pour la phénoménologie. Les confusions philosophiques s'expliquent, nous le savons, par la fascination qu'exercent certains usages anormaux du langage. Or, dans les *Dictées à Waismann et pour Schlick*, Wittgenstein précise que le cas de figure par excellence d'une incompréhension du partage du normal et de l'anormal réside dans l'usage que font certains philosophes de la nominalisation. Wittgenstein ne conteste pas ici l'usage du substantif en tant que tel. Il observe simplement que cet usage local et marginal induit souvent une distorsion de la grammaire du langage en nous incitant à passer du *substantif* à la *substance*. Derrière la tendance que nous avons à considérer les significations comme des entités qui détiendraient un statut ontologique particulier (idéal ou psychologique), Wittgenstein repère en effet un usage abusif du substantif :

La source de cet errement, ce sont différentes façons de parler telles que : « Ces deux expressions signifient la même chose ». On veut alors dire : « Aha, il existe quelque chose que les deux signifient », comme on dit : « Il y a une maison que les deux possèdent ». On cherche alors convulsivement une signification (*Bedeutung*), un sens (*Sinn*), et l'on ne trouve rien, en sorte que l'on considère que ce qui est recherché est une essence éthérée. À nouveau, le substantif nous entraîne à croire à une substance (*DWS*, p. 240).

L'usage du substantif n'est pas en lui-même condamnable. Par contre, il induit un rapprochement avec d'autres formes nominalisées. Derrière chaque substantif, il n'y a pas nécessairement une substance, mais le fait est que c'est souvent le cas. *Normalement*, nous employons un substantif pour désigner une substance. Fortifié par cette fausse évidence, le philosophe tire alors la conclusion que la simple présence d'un substantif l'autorise à inférer l'existence d'une substance. Les apories liées à la théorie de la signification incarnent sans doute de manière exemplaire ce court-circuit philosophique. Dans la mesure où l'on parle parfois de la signification d'une expression en toute légitimité, il est très tentant de se tromper de levier et de croire que la signification représente une substance alors que la signification d'une expression est seulement déterminée par son usage.

Mais ce n'est pas tout. Non seulement le philosophe interprète mal le substantif des concepts qu'il tente de comprendre, mais il donne une importance démesurée à la forme substantivée desdits concepts. Afin de mettre en relief la confusion à l'origine d'une telle erreur, Wittgenstein prend l'exemple des perplexités philosophiques suscitées par le concept de temps :

Dans l'usage normal de la langue, le mot « temps » ne nous cause aucune difficulté. Nous disons : « Je n'ai pas le temps », « Pas de temps maintenant pour ça », « beaucoup de temps s'est écoulé depuis », « ça prend du temps », etc. Là-dessus arrive le philosophe pour demander : « Quelle chose au juste est le temps ? ». Ce qui se dégage à travers cette expression est la conviction que l'on doit pouvoir arriver à une vue plus profonde de l'essence du temps (je souligne, *DWS*, p. 240).

Dans l'usage normal et ordinaire du langage, rien ne nous empêche d'employer le substantif. Après tout, il n'y a rien d'incorrect ou d'extraordinaire dans un énoncé comme « Ah ! comme le temps passe vite ! » Par contre, le philosophe accorde beaucoup trop de poids à cet emploi du substantif en le déracinant de son contexte normal et ordinaire. Wittgenstein résume très bien ce déplacement à l'origine des pseudo problèmes de la philosophie :

Un mot substantif important se trouve souvent n'être employé que de façon irrégulière dans le langage qui est le nôtre (par ex. le mot « temps », ou le mot « règle »). Le philosophe veut alors combler les grosses lacunes que l'emploi normal y a laissées ; et pourtant : ce sont justement ces lacunes qui sont ce qu'il y a de proprement caractéristique de la signification de ces mots (*DWS*, p. 243).

En clair, je peux très bien utiliser un substantif pour parler de la signification d'une expression ou de l'écoulement du temps. Par contre, l'erreur consiste à vouloir « normaliser » cet usage sous prétexte qu'il exprimerait d'une manière plus adéquate en quoi consiste le temps ou la signification d'une expression. Il s'agit bien d'une erreur, car le fait que l'usage du substantif ne s'impose pas pour désigner ce qu'une expression signifie représente l'un des traits fondamentaux du concept même de signification.

Une fois cette précision enregistrée, on peut désormais reprendre à nouveaux frais la question soulevée un peu plus haut. Le *noème* et *l'objet entre guillemets* peuvent-ils être considérés comme des « objets de comparaison » qui nous permettraient de jeter une lumière nouvelle sur la grammaire des énoncés intentionnels ? Selon l'analyse d'Anscombe, le recours aux guillemets s'avère inutile, car le contexte nous indique déjà si nous sommes en présence d'un usage matériel ou intentionnel du langage. On pourrait cependant se demander s'il en est toujours ainsi. Dans certains contextes, la distinction entre ces deux usages devient difficile à établir. Par exemple, si quelqu'un affirme voir une tache bleue, il peut éprouver de la difficulté à déterminer s'il s'agit d'un usage matériel ou intentionnel. Confronté à une telle indétermination, il ne faudrait sans doute pas en tirer la conclusion qu'il faut remédier à cette imprécision en perfectionnant notre langage.

Toutefois, rien ne nous empêche de tracer une ligne nette et définie entre l'usage intentionnel et l'usage matériel pour mettre en relief ce qui sépare ces deux usages. On pourrait très bien concevoir qu'un médecin utilise des *scare quotes* pour expliquer à son patient qu'il souffre d'une illusion perceptuelle. Sans doute, une telle distinction possède quelque chose d'artificiel et elle altère la signification de l'usage intentionnel que nous faisons du langage dans la vie concrète. Elle permet néanmoins de susciter une intelligence nouvelle de notre langage en faisant ressortir certains aspects qui restent habituellement à l'arrière-plan. L'intérêt de la frontière tracée par Husserl entre l'objet pur et simple et l'objet entre guillemets réside précisément dans une telle possibilité. Dans la vie ordinaire, nous ne disposons pas d'un principe univoque qui nous permettrait de distinguer d'une manière nette et précise l'usage intentionnel et l'usage matériel d'une proposition. En introduisant le concept d'objet entre guillemets (de noème), Husserl parvient à mettre en relief ce qui sépare ces deux usages. Et l'intérêt d'une telle manœuvre réside en cela qu'elle illumine certains traits de la relation intentionnelle qui ne s'imposent pas d'eux-mêmes lorsque, dans la vie naturelle, nous vivons au sein des vécus intentionnels que sont les nôtres.

Ce parcours ne fait donc que confirmer l'intuition de John Drummond : le critère ultime qui devra trancher le débat de la description phénoménologique de l'intentionnalité sera finalement « thérapeutique ». Le concept de noème ne peut détenir une quelconque légitimité philosophique que s'il nous permet de nous libérer d'une certaine pathologie philosophique. Cette convergence avec John Drummond ne doit cependant pas occulter les difficultés que ne manque pas de soulever une telle conception « thérapeutique » de la philosophie. Elle pose tout d'abord le problème délicat de l'articulation des registres de la thérapie et de la description. Dans un passage des *Principles of linguistic philosophy*, Friedrich Waismann aborde ce problème et soutient que les descriptions grammaticales ne doivent pas être évaluées en fonction de leur exactitude, mais de leur pouvoir thérapeutique³⁶. Ceci signifie donc que l'on ne peut exclure la possibilité qu'une description partielle et inexacte soit d'un point de vue philosophique supérieure à une autre pourtant plus précise et complète. Dans le *Wittgenstein Dictionary*, Hans-Johann Glock qualifie cette position de « relativiste » et il souligne avec raison qu'il ne s'agit pas de la position

³⁶ Friedrich WAISMANN, *The Principles of Linguistic Philosophy*, Macmillan, Toronto, 1965, p. 46.

défendue par Wittgenstein³⁷. Waismann s'écarte définitivement de l'esprit de la pensée de Wittgenstein lorsqu'il présente la philosophie qui aurait pour but de produire des « modèles » (*models*) approximatifs de la grammaire de notre langage. Les remarques grammaticales de Wittgenstein ne tentent pas de construire un modèle plus ou moins proche du langage. Non, ce que Wittgenstein tente de décrire, c'est le langage lui-même et non pas l'une de ses copies.

Toutefois, le paradoxe est que les règles grammaticales peuvent faire l'objet de différentes formulations qui ne sont pas nécessairement compatibles entre elles³⁸. S'il est vrai que l'objectif central de la vue synoptique à rapprocher différents jeux de langage pour jeter sur eux une nouvelle lumière, il y a toujours différentes manières de faire jouer les analogies et les relations qui forment le tissu de notre langage. Wittgenstein est très clair à ce propos dans les *Recherches philosophiques* : « Nous voulons établir un ordre dans notre connaissance de l'emploi du langage : un ordre dans un but déterminé, un ordre pris parmi de nombreux ordres possibles, et non pas l'Ordre » (*PU*, §132).

Dans ce contexte, on peut se demander comment il est possible de faire droit à cette plasticité de la description sans sombrer dans le relativisme dénoncé par Glock. Selon l'hypothèse de Gordon Baker, l'activité philosophique doit être conçue à la manière du voir-comme³⁹. L'exemple choisi par Wittgenstein pour illustrer le phénomène du voir-comme est célèbre : une image qui peut à la fois être vue comme un lapin ou un canard (*PU*, II, xi, p. 275). Dans un cas comme dans l'autre, l'image est la même, mais l'*aspect* qui retient mon regard est complètement différent. Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein donne la forme suivante à ce singulier paradoxe : « Le phénomène *assez étrange* qui consiste à voir d'une façon ou d'une autre n'apparaît pourtant bien que lorsque quelqu'un reconnaît que l'image visuelle *reste en un sens identique*, et que quelque chose d'autre, que l'on pourrait appeler la « saisie » (*Aufffassung*), peut changer » (*BPP I*, §27). L'image reste la même, mais la perspective que j'adopte à son égard, c'est-à-dire ma « saisie » de l'image, subit une profonde transformation puisque l'aspect mis en relief est différent. Le voir-comme représente donc un phénomène où l'identité et la

³⁷ Hans-Johann GLOCK, 2003, *Dictionnaire Wittgenstein*, Paris, Gallimard, tr. fr. H. Roudier et P. de Lara, p. 588.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Gordon BAKER, 2004, «The Grammar of Aspects and Aspects of Grammar», *Wittgenstein's Method : Neglected Aspects*, Malden, Oxford et Victoria, Blackwell, éd. par K. J. Morris, p. 279-291.

différence s'entremêlent d'une façon inextricable. Comme le note encore Wittgenstein : « Ce qui est incompréhensible, c'est que *rien* n'a changé et que pourtant *tout* à changé » (*BPP II*, §474).

Glock a tout à fait raison de faire valoir contre Waismann que les descriptions du langage ordinaire proposées par la grammaire philosophique ne se présentent pas comme des « descriptions de second ordre ». Au contraire de ce que prétend Waismann, la tâche de la philosophie ne consiste pas, pour Wittgenstein, à produire des « modèles grammaticaux » (*grammatical models*) qui, bien qu'ils s'écartent de ce qu'est le langage en réalité, nous permettraient de nous libérer de la fascination d'une certaine question philosophique vide de sens. Lorsque Wittgenstein décrit un certain jeu de langage, il ne s'agit pas de construire des modèles fictifs, mais de décrire le langage lui-même. Sans doute, on peut décrire le langage de différentes manières, mais ce n'est pas en raison du caractère provisoire et imparfait de nos descriptions. La véritable raison de cette diversité de points de vue réside plutôt dans le fait que les descriptions philosophiques relèvent d'une forme de voir-comme. Le langage possède une pluralité d'aspects et la « saisie » (*Auffassung*) que l'on privilégie varie en fonction de nos préoccupations et de l'aspect précis qui retient notre regard. Le fait que le langage se donne à nous selon une multiplicité d'aspects ne remet nullement en question la prétention de la philosophie de décrire le langage tel qu'il est. Si on peut décrire de différentes manières le langage, ce n'est pas parce que l'on peut proposer différents modèles, mais c'est bien parce que le langage se laisse comprendre et « saisir » (*auffassen*) de diverses manières.

2.2.2. La grammaire philosophique et les guillemets

Dans un passage important des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein propose un rapprochement intéressant entre les guillemets et le voir-comme :

Il faut prendre garde ici que le voir-*ainsi* (*so-Sehen*⁴⁰) peut avoir un effet semblable à celui d'une modification de ce qui est vu, par exemple par des guillemets, un soulignement, ou un assemblage de telle nature, *etc.* En quoi le voir-*ainsi* possède de nouveau une ressemblance avec l'imagination.

Personne n'ira nier que souligner, ou mettre en guillemets, ne puisse favoriser la reconnaissance d'une ressemblance (*BPP I*, §992).

⁴⁰ La lecture que je propose ici part ici du principe qu'il n'y a aucune différence significative entre le voir ainsi (*so-Sehen*) et le voir-comme (*Sehen-als*). Le paragraphe qui suit immédiatement le passage cité justifie une telle décision, puisqu'il porte sur le lapin-canard.

En nous autorisant d'un tel passage, je me propose de préciser encore davantage l'analogie entre l'analyse philosophique et le voir-comme en décrivant le rôle essentiel que jouent les guillemets dans l'économie générale du discours de Wittgenstein. Comme nous allons le voir à l'instant, Wittgenstein espère changer le regard que nous jetons sur le langage et, dans ce contexte, les guillemets tout comme les italiques possèdent une fonction indispensable.

Ce qui suit s'inspire — encore une fois — de Gordon Baker, qui est l'un des rares commentateurs à s'être intéressé à la fonction que possèdent les guillemets dans l'écriture de Wittgenstein⁴¹. Selon Gordon Baker, le discours de Wittgenstein s'organise autour de deux usages fort différents : les doubles guillemets (*double quote*) (""") et les guillemets simples (*simple quote*) (‘’)⁴². Les doubles guillemets sont utilisés par Wittgenstein lorsqu'il s'adresse à lui-même certaines objections par le biais d'un interlocuteur imaginaire. Inversement, lorsque Wittgenstein fait appel aux guillemets simples, l'objectif de la manœuvre consiste à introduire une distance critique. L'usage de ce dispositif vient souligner que le mot guillemeté possède alors un sens philosophique tout à fait particulier. Dans ce qui suit, je me propose de décrire d'une manière attentive comment ces deux usages se déclinent.

a) Les doubles guillemets. Une représentation de l'ordinaire

Le seul reproche que l'on pourrait adresser au commentaire de Gordon Baker est de ne pas accorder suffisamment d'importance aux doubles guillemets en se focalisant sur l'usage que fait Wittgenstein des simples guillemets sous prétexte qu'il s'agit du cas le plus intéressant d'un point de vue philosophique. Un tel raccourci a très certainement l'avantage d'attirer l'attention du lecteur sur le rôle crucial et méconnu que jouent chez Wittgenstein les guillemets simples (malheureusement effacés par certaines traductions françaises en circulation). Par contre, elle laisse dans l'ombre un autre usage des guillemets qui témoigne pourtant d'une manière remarquable de l'étagement complexe de la conception de la philosophie défendue par Wittgenstein.

⁴¹Gordon BAKER, 2001, «Quotation-marks in *Philosophical Investigations Part I*», *Language and Communication*, 22, p. 37-68.

⁴² Cette distinction présente en allemand et en anglais n'a pas d'équivalent en français. Afin de ne pas compliquer et embrouiller un sujet qui l'est déjà suffisamment, j'ai décidé de modifier systématiquement les passages cités pour que cette distinction demeure toujours visible.

Tout d'abord, on doit noter que l'écriture de Wittgenstein suscite la citation⁴³. Comme chacun le sait, les textes de Wittgenstein sont composés d'une série de remarques plus ou moins indépendantes les unes des autres. Pour cette raison, le lecteur est souvent obligé de reconstruire les arguments de Wittgenstein en isolant un certain nombre de passages. Il est vrai que toute lecture présuppose un tel travail de collection et de mise en ordre⁴⁴, mais le style de Wittgenstein rend cette manœuvre encore plus importante.

Dans la mesure où Wittgenstein présente la forme aphoristique de son écriture comme un échec personnel, on pourrait croire qu'il faille en relativiser l'importance philosophique :

Après de nombreuses tentatives infructueuses pour réunir en un tel ensemble [cohérent et systématique] les résultats auxquels j'étais parvenu, j'ai compris que je n'y arriverais pas, que ce que je pourrais écrire de meilleur ne consisterait jamais qu'en des remarques philosophiques, car mes pensées se paralysaient dès que j'allais contre leur pente naturelle et que je les forçais à aller dans *une seule* direction (*PU*, p. 21).

Ce passage suggère que le style même de Wittgenstein explique pourquoi ce dernier n'est pas parvenu à donner une expression systématique à sa pensée. Dès lors, même si Wittgenstein n'y est pas parvenu, rien n'empêche d'imaginer qu'il serait possible de mettre en ordre les remarques philosophiques éparses qui composent les *Recherches*. Malheureusement, un tel espoir présume beaucoup trop des forces de la philosophie. À cet égard, Michel de Certeau a tout à fait raison de vouloir tirer une leçon philosophique de cette incapacité. Si Wittgenstein n'est pas parvenu à produire un exposé systématique de ses idées, c'est pour une raison de principe. Ce constat est d'ailleurs suggéré par Wittgenstein lui-même. Cette incapacité tenait « à la nature même de la recherche ; car celle-ci nous contraint à parcourir en tous sens un vaste domaine de pensées » (*PU*, p. 21).

Le philosophe est incapable d'exhiber l'ordre secret qui gouverne le langage parce que l'on ne peut pas dominer ce dernier du regard. Le philosophe, à l'image de n'importe quel locuteur, est « pris » dans les rets⁴⁵ du langage ordinaire. Dès lors, toute tentative de reconstruction se présente toujours comme partielle et fragmentaire. Et, d'une certaine manière, l'écriture de Wittgenstein se contente de refléter cet état de fait :

⁴³ Michel de CERTEAU, 1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, p. 23-27.

⁴⁴ Antoine COMPAGNON, 1979, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil.

⁴⁵ Michel de CERTEAU, 1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, p. 26.

Le discours analyseur et l'« objet » analysé ont le même statut d'être organisés par le travail dont ils témoignent, déterminés par des règles qu'ils ne fondent ni ne survolent, également disséminés en fonctionnements différenciés (Wittgenstein a voulu que son œuvre même ne soit faite que de fragments), inscrits dans une texture où chacun peut tour à tour « faire appel » à l'autre instance, la citer et s'y référer⁴⁶.

Chez Wittgenstein, on assiste donc à un brouillage des frontières du discours philosophique et du langage ordinaire qui découle de notre incapacité à dominer du regard les règles de notre grammaire. Par conséquent, le philosophe ne peut que se contenter de reconstruire et remettre en ordre les diverses composantes de notre langage en les citant. Ce faisant, le mouvement même de l'écriture wittgensteinienne épouse le rythme de notre usage du langage. En raison de son style aphoristique, l'écriture de Wittgenstein s'expose en effet à un perpétuel travail de citation et de remise en forme.

La théorie de la citation élaborée par Michel De Certeau dans *L'invention du quotidien* permet de mettre en relief un autre dispositif important de l'écriture de Wittgenstein. Dans le cadre d'une analyse stimulante, Michel de Certeau observe que la citation représente une mise en abîme de notre expérience du langage. Le langage n'est régenté par aucun locuteur. Il n'y a aucun locuteur qui soit dans une position telle qu'il puisse dicter les règles qui doivent gouverner son usage. Pour cette simple raison, le langage ordinaire possède une polyphonie constitutive. Au contraire de l'écriture qui se caractérise par son monologisme, le langage ordinaire se laisse concevoir à partir du patron de l'oralité polyphonique où des voix différentes et divergentes ne cessent de s'entrechoquer. À mi-chemin entre l'écriture et l'oralité, les guillemets permettent de brouiller cette opposition en réintroduisant une forme d'oralité au sein même de l'écriture.

On pourrait s'étonner que les guillemets soient considérés comme une illustration de la polyphonie et de l'oralité. Après tout, la citation constitue un dispositif qui participe de ce que *L'invention du quotidien* nommera la « culture scripturaire ». Comme le fait remarquer Michel de Certeau, la citation représente un « pré-texte » ; elle sert « à fabriquer du texte (supposé commentaire ou analyse) à partir de reliques sélectionnées dans une tradition orale fonctionnant comme autorité⁴⁷ ». Mais, d'un autre côté, la citation témoigne aussi des limites du régime du scripturaire en pointant vers certains traits de l'oralité qui ont été oblitérés par notre

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 228.

pratique de l'écriture. La citation « trace dans le langage le retour insolite et fragmentaire (comme un bris de voix) des relations structurantes refoulées par l'écrit⁴⁸. » En clair, la citation vient « briser la voix » monolithique de l'écriture qui a tendance à gommer la polyphonie de l'échange conversationnel, qui caractérise le langage ordinaire tel qu'il se manifeste au sein des pratiques linguistiques concrètes et spontanées.

Ainsi, il ne faut pas s'étonner que l'écriture de Wittgenstein ne cesse de mettre en scène un rapport d'interlocution. Les guillemets permettent effectivement à Wittgenstein d'introduire une polyphonie de voix qui vient rappeler l'oralité servant de socle à notre usage ordinaire du langage. Le passage suivant témoigne de façon exemplaire de l'oralité qui habite l'écriture de Wittgenstein :

« Mais tu admettras tout de même qu'il y a une différence entre un comportement de douleur accompagné de douleur et un comportement de douleur en l'absence de douleur. — L'admettre ? Pourrait-il y avoir une différence plus grande ! — « Et pourtant tu en reviens toujours à ce résultat : La sensation est elle-même un rien. » — Certainement pas. Elle n'est pas quelque chose, mais elle n'est pas non plus un rien (*PU*, §304) !

À de multiples reprises, Wittgenstein fait intervenir un interlocuteur imaginaire. Ce procédé lui permet tout d'abord de faire droit aux résistances que peuvent susciter ses propres analyses. Toutefois, ces répliques fictives viennent aussi marquer le fait que la véritable nature du langage ordinaire peut échapper à Wittgenstein comme à n'importe qui d'autre. Ces résistances rappellent en effet que le philosophe est « pris » dans le langage ordinaire. Si bien que la reconstruction qu'il propose du langage ordinaire est susceptible, à l'instar de n'importe quelle affirmation, d'être contestée. En ne cessant de mettre en scène des personnages qui contestent la validité de ses analyses grammaticales, Wittgenstein souligne qu'il ne représente pas un expert infaillible qui ne pourrait être questionné et critiqué.

Cette remarque vient d'ailleurs confirmer le jugement de Michel de Certeau selon lequel la pensée de Wittgenstein est une « critique radicale de l'expert⁴⁹ ». Loin de se présenter comme un expert qui jouirait d'un accès privilégié à la véritable nature de la grammaire, Wittgenstein se place constamment dans une situation d'interlocution où son autorité se trouve contestée. Pour cette raison, le philosophe ne peut prétendre au titre d'expert du langage et il doit renoncer à revendiquer une quelconque autorité lui permettant de se hisser au-dessus de la mêlée et d'expliquer

⁴⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

comment fonctionne véritablement le langage ordinaire⁵⁰. Dans cette économie, les guillemets possèdent une fonction essentielle puisqu'ils représentent une sorte de tremplin nous permettant de plonger dans la mêlée en observant le langage ordinaire là où on l'utilise véritablement. Pour reconstituer la grammaire du langage, il ne faut pas se laisser conduire par le discours monologique du philosophe, mais il faut porter attention aux objections qui ne cessent de l'interrompre et qui viennent rappeler que le langage constitue une pratique collective pouvant toujours être traversée par des désaccords et des différends.

b) Les guillemets simples. Marqueurs du registre philosophique

Selon l'interprétation étoffée et convaincante développée par Gordon Baker, le guillemet simple (‘’) possède six différentes fonctions chez Wittgenstein. 1/ Les guillemets permettent de désigner des expressions étrangères. 2/ Ils sont aussi utilisés pour renvoyer à la signification technique que certains philosophes attribuent à l'expression guillemetée. 3/ Ils sont employés par Wittgenstein pour désigner son propre jargon technique (forme de vie, rituel, jeu de langage, etc.) 4/ Ils peuvent souligner le fait que les expressions sont employées en un sens spécifique. 5/ Ils sont utilisés pour éviter certains malentendus. 6/ Et, finalement, ils introduisent une distance critique. Plus précisément, ils permettent à Wittgenstein d'employer certaines expressions qu'il désapprouve⁵¹.

Dans chaque cas, il s'agit d'un usage qui a pour fonction de « filtrer » les différentes significations d'une expression afin d'isoler un sens particulier et technique. Le §305 servira ici d'exemple du sixième cas mentionné par Baker – considéré, et avec raison, comme étant le plus important :

« Mais tu ne peux pourtant pas nier qu'il a, par exemple dans le souvenir, un processus interne. » — Pourquoi cela donne-t-il que nous avons voulu nier quelque chose ? Quand on dit : « Il y a effectivement ici un processus interne » —, on veut poursuivre ainsi : « D'ailleurs, tu le *vois* bien. » Et c'est ce processus interne que l'on vise par l'expression 'se souvenir'. — Si nous donnons l'impression d'avoir voulu nier quelque chose, c'est parce nous nous opposons à l'image du 'processus interne'. Nous nions que l'image du processus interne nous donne l'idée correcte de l'emploi de l'expression 'se souvenir' (Je souligne, *PU*, §305).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁵¹ Nous retrouvons ici l'usage critique des guillemets (*scare quotes*) mentionné un peu plus haut. *Supra*, p. 93

Trop souvent on attribue à Wittgenstein une forme de béhaviorisme qui découlerait de son rejet du concept de « processus intérieur ». Or, comme en témoigne ce passage, Wittgenstein ne s'attaque pas à l'idée selon laquelle il y aurait des processus qui se produiraient à l'intérieur de notre esprit. Wittgenstein conteste l'interprétation que certains philosophes font du concept de « se souvenir » en l'abordant à partir de l'image du 'processus intérieur' qui nous empêche de voir l'usage véritable que nous faisons dans la vie de tous les jours de l'expression « se souvenir ». Selon la formulation de Wittgenstein, la tâche de la philosophie consiste à nous libérer de certaines « images » qui nous mènent à négliger ou à contredire la grammaire de notre langage (*PU*, §402). Ainsi, ce que Wittgenstein tente de désactiver, c'est l'image que véhicule l'expression de 'processus intérieur' — qu'il juge néfaste et délétère. Dès lors, ce que Wittgenstein nie, ce n'est pas le processus intérieur en tant que tel, mais simplement l'image véhiculée par la notion de 'processus intérieur'.

Baker remarque très justement que le guillemet ne représente pas le seul outil faisant office de modificateur de signification. On pourrait d'abord mentionner certains syntagmes figés tels que : « comme si », « soi-disant », « pour ainsi dire » ou « en un certain sens ». Ces dispositifs sont cependant d'une importance marginale lorsqu'on les compare à l'usage déterminant des italiques. S'il est vrai que Wittgenstein emploie à l'occasion les guillemets pour désigner son propre jargon, la plupart du temps, il fait appel à l'italique. Voici un exemple d'un tel usage des italiques : « Les mots « conformité » et « règle » sont *apparentés*, ils sont cousins. » (*PU*, §224). Dans ce passage, Wittgenstein utilise les italiques pour attirer notre attention sur le fait qu'il attribue une signification technique à ce terme. En employant les italiques, Wittgenstein renvoie implicitement le lecteur aux remarques qu'il a consacrées au concept d'*air de famille*. Les jeux de langage sont *apparentés* parce qu'ils ne possèdent pas d'éléments communs même s'ils partagent un *air de famille*.

Il faudrait sans doute reprendre le sillon creusé par Gordon Baker et produire une analyse beaucoup plus détaillée pour bien apprécier le rôle que jouent ces stratégies typographiques dans les réflexions de Wittgenstein. Malheureusement, je devrai me contenter d'énoncer la conclusion générale suggérée par les textes de Baker. Les guillemets simples et les italiques attestent le rapport complexe et ambigu que les remarques philosophiques de Wittgenstein entretiennent avec le langage ordinaire. Même si Wittgenstein ne cesse de vouloir nous ramener au commerce

ordinaire que nous avons avec les mots, il n'en demeure pas moins que son écriture fait appel à un ensemble de stratégies stylistiques et typographiques fort élaborées qui ont pour fonction de changer le regard que l'on jette habituellement sur le langage en faisant ressortir certains *aspects*. Cette vue aspectuelle est d'ailleurs susceptible de viser tout autant le langage extraordinaire du métaphysicien que celui que nous utilisons dans la vie de tous les jours.

Pour résumer, la philosophie ne possède pas un langage technique qui lui serait propre. Par contre, la philosophie exige bel et bien que l'on adopte une certaine attitude (critique) à l'égard du langage. Plus précisément, la philosophie nous libère de nos crampes mentales en nous incitant à faire varier le regard que l'on jette sur le langage et sa grammaire. L'activité philosophique est donc à comparer à une forme de voir-comme. Et, comme le montrent les travaux de Gordon Baker, cette conception de la philosophie se reflète dans l'écriture de Wittgenstein puisque ce dernier considère que les guillemets et d'autres dispositifs typographiques similaires sont des outils qui peuvent orienter notre regard en faisant ressortir tel ou tel aspect de notre langage.

2.3. Le problème de l'indicible

Il ne faut pas oublier que les guillemets phénoménologiques ont pour fonction principale *d'explicitier le sens de l'expérience*. Après avoir mené cet inventaire des différents usages que l'on trouve chez Wittgenstein, il faudra se résoudre à se demander si l'idée d'un sens de l'expérience est plausible et cohérente lorsqu'on adopte une perspective comme celle de Wittgenstein. Si d'aventure l'on pouvait démontrer que la grammaire philosophique ruine l'idée même d'un sens de l'expérience, cette dernière entraînerait dans sa chute l'usage phénoménologique et husserlien des guillemets.

Sur ce point il est important de noter que Wittgenstein n'a pas toujours été hostile à l'idée selon laquelle les conditions de notre usage du langage sont muettes et silencieuses. Après tout, la distinction du dire et du montrer mise en place par le *Tractatus* avait justement pour fonction de reconnaître cette profonde vérité philosophique. Bien que Wittgenstein n'ait jamais défendu l'idée que l'expérience muette possède un « sens », il faut savoir que le *Tractatus* défendait l'idée que toute une partie de notre expérience du monde et du langage procède d'un indicible sur

lequel on doit observer le silence le plus strict. Par contre, plus on s'avance dans la chronologie des œuvres de Wittgenstein, plus cette notion d'indicible se trouve relativisée et contestée. Sur cette question, la divergence des commentateurs s'explique fort probablement par les tergiversations de Wittgenstein dont la pensée ne cesse d'osciller entre deux pôles. D'une part, il y a des textes où Wittgenstein maintient la notion d'indicible en lui donnant des proportions beaucoup plus banales et ordinaires. Par cette opération, l'indicible devient simplement le réseau de pensées, de faits et croyances implicites qui servent de toile de fond à notre usage du langage ordinaire (*VB*, p. 71 [p. 16]). D'autre part, Wittgenstein semble à l'occasion adopter une posture plus brutale à l'égard du thème de l'indicible, qui est alors traité comme une vaste mystification philosophique. Je songe en particulier à ce passage des *Cours de Cambridge* où Wittgenstein soutient que l'indicible est le produit d'une mauvaise analogie qui nous induit en erreur (*CL 1932-35*, p. 83).

Ces deux affirmations ne sont pas nécessairement contradictoires, mais leur apparente tension témoigne à elle seule des hésitations et de la complexité de l'attitude de Wittgenstein à l'égard de l'indicible. Dans cette section, je me propose de parcourir les différentes étapes de l'œuvre de Wittgenstein en prenant pour fil conducteur cette question de l'indicible. Ce parcours nous permettra de mesurer l'écart exact qui sépare la grammaire philosophique de la phénoménologie relativement à cette question du sens de l'expérience.

2.3.1. Le *Tractatus* et la question de l'indicible

Il faut noter d'emblée que le *Tractatus* représente la version wittgensteinienne de l'atomisme logique. Cette doctrine philosophique stipule que la vérité d'un énoncé complexe (par exemple : « Si le chat sur le paillason, alors il est dans la cuisine ») découle de la valeur de vérité des énoncés atomiques qui le composent (*T*, 5). Une telle définition implique que, au contraire des propositions complexes, les propositions élémentaires ne tirent pas leur vérité d'une autre proposition (*T*, 5.134). En réalité, une proposition élémentaire ne peut être vraie que si elle parvient à dépeindre (*Abbilden*) un certain fait (*T*, 2.151, 2.1513, 2.1514, 2.16, 2.17, 2.171, 2.18, 2.19, 2.2, 4.014, 4.016). Pour déterminer la vérité d'une proposition complexe, on doit donc procéder de la manière suivante. Premièrement, on analyse la proposition afin d'identifier quelles sont les propositions élémentaires qui la

composent. Ensuite, on compare les propositions élémentaires avec les faits qu'ils prétendent décrire. En d'autres termes, les propositions élémentaires sont des *images* que l'on doit juxtaposer à la réalité pour déterminer si elles sont vraies ou non (*T*, 2.11).

À première vue, le rapprochement que Wittgenstein propose entre la proposition élémentaire et l'image semble quelque peu étrange. Certes, Wittgenstein précise que la proposition n'est pas une image sensible, mais une image logique (*T*, 2.182). Il n'en demeure pas moins qu'il est loin d'aller de soi que les propositions possèdent la même structure logique qu'une « image ». On pourrait notamment douter que cette analogie permette de donner une caractérisation satisfaisante de la signification d'une proposition. Non seulement une proposition est l'image d'un fait, mais elle possède aussi un sens. En effet, lorsqu'une proposition est fausse, cette dernière possède tout de même un sens. Dès lors, on pourrait se demander si la conception « picturale » de la signification est capable de distinguer la proposition fausse qui a un sens (« La Terre existe depuis six mille ans. ») de celle qui est tout simplement dénuée de toute signification (« Le vert est ou »). Afin de rendre compte de cette distinction, Wittgenstein soutient que toute proposition se caractérise par deux types différents de relation. 1/ La proposition exprime bel et bien une signification lorsqu'elle parvient à représenter (*Darstellen, Vorstellen*) un certain état de choses. Comme le note Wittgenstein : « Ce que l'état de choses représente (*darstellt*) constitue son sens » (*T*, 2.221). L'état de choses correspondant à la possibilité de la réalisation d'un certain fait, on comprendra donc que la proposition a un sens lorsqu'elle parvient à représenter une certaine possibilité (*T*, 2.201, 2.202, 2.203). 2/ Comme j'ai déjà eu l'occasion de le mentionner, la proposition sensée sera vraie lorsque, en plus de représenter une possibilité, elle dépeint (*bildet... ab*) un certain fait réel. Si bien que la signification de la proposition est déterminée par la relation qu'elle entretient avec un état de choses (c'est-à-dire une possibilité) alors que sa vérité découle de la « dépicition » (*Abbildung*) d'un certain fait. Par conséquent, la proposition fausse et sensée est une proposition qui représente une possibilité. Par contre, cette dernière ne dépeint aucun fait positif puisque l'état de choses représenté n'est actualisé par aucun fait.

Cet arrimage du sens et de la possibilité implique qu'une proposition sensée ne peut pas représenter ce qui est logiquement impossible. Ainsi, si je tente d'attribuer deux vitesses à une particule (*T*, 6.3751), je ne peux proférer que du non-

sens, car je tente de représenter ce qui, par principe, ne peut pas être représenté. L'état de choses constituant le sens de la proposition (*T*, 2.221), seuls les états de choses que l'on peut *penser* et concevoir peuvent conférer à une proposition une signification. Or, on ne peut penser que ce qui est possible : « La pensée contient la possibilité de l'état de chose qu'elle pense. Ce qui est pensable est également possible » (*T*, 3.02). Cette simple remarque suffit donc à montrer que l'on ne peut pas, par exemple, attribuer deux vitesses à une particule sans basculer du côté du non-sens. En effet, pour dire quelque chose de sensé relativement à une particule ayant deux vitesses différentes, il faudrait être en mesure de le *penser* et de le concevoir (ce qui est impossible). Étant donné que ce qui est pensable est possible, ceci signifie qu'il faudrait que l'impossible lui-même soit, en quelque façon, « possible ». Voilà d'ailleurs ce qui explique le sens de cette remarque déroutante de Wittgenstein : « Nous ne saurions rien penser d'illogique parce qu'alors il faudrait penser illogiquement » (*T*, 3.03). Pour penser une particule se déplaçant à deux vitesses différentes simultanément, il faudrait penser ce que l'on ne peut pas penser, c'est-à-dire penser illogiquement.

Cette incapacité n'est pas liée à une quelconque imperfection de notre entendement. Étant donné que la thèse de Wittgenstein découle de la définition de ce qu'est une pensée, même l'omnipotence divine se trouve limitée par ce constat : « On a dit que Dieu pouvait tout créer sauf ce qui serait contraire aux lois logiques. En effet, nous ne saurions *dire* d'un monde « illogique » ce que serait son aspect » (*T*, 3.31). En d'autres termes, Dieu ne peut pas concevoir un monde illogique. Afin de pouvoir *dire* en quoi consisterait un tel monde, il faut pouvoir le penser et le représenter. Par suite, Dieu lui-même est soumis aux lois de la logique qui ne sont ici rien d'autre que les lois qui déterminent ce qui *peut* être pensé.

Selon la conception mise de l'avant par le *Tractatus*, une proposition ne peut « dire » (*sagen*) quelque chose que dans la mesure où elle souscrit au principe de bipolarité : « Comprendre une proposition (*Satz*), c'est savoir ce qui arrive quand elle est vraie » (*T*, 4.024). En d'autres termes, la proposition ne peut être une proposition que si elle est en mesure d'être vraie ou fausse, et on ne peut la comprendre que si l'on est capable de déterminer ce qui pourrait la rendre vraie (*T*, 4.022 ; *C*, p. 70). Cette remarque nous fournit un critère imparable pour déterminer si une proposition possède ou non une signification. Seules les propositions qui *peuvent* être vraies ou fausses sont dotées d'une signification. Par conséquent, si une proposition a une

signification, nous devrions être capables de concevoir ce qui pourrait faire en sorte qu'elle est vraie et ce qui pourrait la rendre fausse. Dès lors, les tautologies (énoncés toujours vrais) et les contradictions (énoncés toujours faux) sont dénuées de signification puisqu'elles ne représentent pas une *possibilité*, c'est-à-dire un état de choses (*T*, 4.461, 4.462, 4.463). Ainsi, pour reprendre l'exemple du cercle carré, l'énoncé « Le cercle carré est une figure géométrique » ne peut avoir une quelconque signification puisque nous sommes incapables de penser à un état de choses qui *pourrait* le rendre vrai.

L'analyse que nous propose ici Wittgenstein du fonctionnement du langage possède quelque chose d'inévitablement gênant et rebutant. Le principe de bipolarité conjugué à la théorie de picturale de la proposition semble restreindre le régime du dicible au discours que nous tenons sur les faits contingents et empiriques. En effet, on ne peut vérifier la vérité d'un tableau logique qu'en le comparant avec la réalité (*T*, 2.224). Ainsi, une proposition que l'on n'aurait pas besoin de comparer à la réalité pour savoir si elle est vraie n'est pas une proposition sensée. « Par lui-même le tableau ne fait connaître rien de ce qu'il a de vrai ou de faux » (*T*, 2.224). En clair, ce qui se trouve récusé par Wittgenstein, c'est l'idée selon laquelle une proposition pourrait être vraie aprioriquement, peu importe la nature des faits qui composent l'ameublement du monde (*T*, 2.225). Cette veine positiviste traverse tout le *Tractatus* et elle conduira Wittgenstein à conclure que « la totalité des propositions vraies constitue la totalité des sciences de la nature » (*T*, 4.11).

Cette thèse s'avère pour le moins problématique, car elle conduit Wittgenstein à considérer que toute proposition qui ne tente pas de dépeindre un fait naturel s'avère dénuée de signification. La conséquence immédiate de cette idée est que l'analyse logique menée par le *Tractatus* relève du non-sens. « Quelque chose de logique », écrit Wittgenstein, « ne peut pas être seulement possible » (*T*, 2.0121). Si la logique se situe au-delà ou, pour être plus exact, en deçà du régime de la possibilité, c'est bien parce que la logique de notre langage détermine en amont de tout fait ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. En d'autres termes, les formes logiques d'inférence ne sont pas *a posteriori*, mais bien aprioriques (*T*, 5.133). D'une cohérence exemplaire sur ce point, Wittgenstein n'hésitera pas à tirer toutes les conséquences de cette idée et il en conclura que les propositions logiques ne disent rien du tout (*T*, 6.11) et sont comparables à des tautologies (*T*, 6.1). À vrai dire, la position de Wittgenstein est encore plus radicale, car elle le conduit à ranger dans la

catégorie du non-sens tout discours qui porte sur une nécessité apriorique. Ainsi, l'éthique (*T*, 6.42, 6.421), la mystique (*T*, 6.522) et la métaphysique sont des discours qui ne véhiculent aucune signification. On l'aura compris, si toutes les propositions vraies dotées d'une signification appartiennent aux sciences de la nature, c'est finalement parce que le discours philosophique dans sa totalité évolue au sein de la sphère du non-sens (*T*, 4.003, 4.111).

Pourtant, Wittgenstein ne sombre pas ici dans un positivisme naïf qui voudrait nier l'intérêt et l'importance de la mystique, de la métaphysique et de l'analyse philosophique en général. En fait, cette prolifération des non-sens philosophiques découle d'une méconnaissance du partage du dicible et de l'indicible. Le philosophe ne cesse de produire des énoncés qui n'expriment aucune signification parce qu'il ne connaît pas les limites du discours sensé. Dès lors, la tâche de la philosophie telle que la conçoit Wittgenstein est de tracer une telle limite : « Elle doit délimiter le concevable et, de la sorte, l'inconcevable » (*T*, 4.114). Je rappelle que l'objectif de Wittgenstein n'est pas de dire que ce qui est au-delà du dicible n'est que pure chimère. Il y a bel et bien de l'indicible qui possède quelque chose de substantiel et de fondamental. Par contre, cet indicible ne peut pas être exprimé à l'aide d'un discours sensé, il peut seulement être *montré* par une claire représentation des limites du dicible (*T*, 4.115). En somme, l'indicible renvoie à une série de présupposés tacites qui sont à l'œuvre au sein même de notre usage du langage et que nous ne pouvons pas expliciter. Par conséquent, pour saisir la nature même de cet indicible, il s'agit d'observer ce qui se reflète et se montre au sein même de notre usage du langage et qui n'appartient pas au domaine des faits empiriques (*T*, 4.121).

Puisque mon propos n'est pas ici de fournir un exposé détaillé et exhaustif du *Tractatus*, je me permettrai de schématiser la position de Wittgenstein en rappelant que notre usage du langage repose sur au moins trois présupposés indicibles⁵². 1/ Tout usage du langage présuppose l'existence d'une subjectivité. Par « sujet », Wittgenstein n'entend pas l'âme psychologique de tel ou tel locuteur empirique, mais bien le sujet « éthique » ou « métaphysique » que je suis et qui est la condition de possibilité de toute représentation du monde (*T*, 5.631, 5.632). Ce sujet est une entité absolument simple (*T*, 5.5421) et il sert de point de référence à partir duquel tout

⁵² Hacker en identifie dix. Je me contente ici d'en mentionner trois qui me semblent être les plus pertinents en raison de leur éventuel contenu phénoménologique. Cf. Peter M. S. HACKER, 2001, «When the Whistling had to Stop», *Wittgenstein: Connections and Controversies*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 141-169.

usage du langage se met en place. 2/ Le langage présuppose aussi qu'il y ait un monde faisant face au sujet. Wittgenstein exprime cette étroite complémentarité du monde et du sujet en précisant que le sujet constitue la limite du monde (*T*, 5.632) 3/Et, finalement, si le langage peut désigner des faits, c'est en vertu de la « forme de représentation » (*Form der Darstellung*) de la proposition (*T*, 2.17, 2.172). Grâce à une analogie formelle, la proposition peut symboliser un fait. Voilà pourquoi Wittgenstein soutient que la proposition est un « tableau » (*Bild*) de la réalité.

Puisque l'énoncé qui statue l'existence du monde ne peut pas être, au sens strict du terme, une proposition, il serait plus exact de dire, en reprenant la terminologie de Wittgenstein, qu'il s'agit d'une pseudo-proposition. Dans les *Carnets*, Wittgenstein propose la définition suivante de cette notion : « Les pseudo-propositions (*Scheinsätze*) sont celles qui, une fois analysées, ne font que *montrer* ce qu'elles devraient *dire*. » (*C*, p. 47). Toute proposition, dans la mesure où elle a un sens, présuppose l'existence du monde. Dans cette optique, toute proposition montre (*zeigen*) et pointe en direction de l'existence du monde en tant qu'il est le présupposé fondamental sur lequel repose le sens de toute proposition. Ainsi, la pseudo-proposition représente un subterfuge condamné à l'échec, car elle se présente sous la forme d'une proposition alors qu'elle tente de dire ce qu'une proposition est justement incapable de dire (*T*, 4.1212). Les présupposés de notre usage du langage ne peuvent effectivement pas être *dits* et peuvent seulement être *montrés*, car, pour parvenir à les introduire dans le régime du dicible, il faudrait abandonner le principe de bipolarité qui constitue pourtant l'essence de la proposition.

En raison du gouffre qui sépare ce qui peut être dit et ce qui se montre dans l'usage même que l'on fait du langage, les conditions « silencieuses » et « indicibles » du sens ne peuvent donc pas être exprimées. Dans un passage fulgurant du *Cahier bleu* qui vient apporter encore plus de profondeur à l'argument, Wittgenstein suggère que le sens n'est pas un silence que l'on pourrait traduire en mots (*BIB*, p. 80 [p. 34])⁵³. À ce propos, il ne faut pas hésiter à généraliser la remarque de Robert Actinson selon laquelle le silence n'a pas de sens pour Wittgenstein⁵⁴. Le silence n'est pas une expression langagière et le traiter comme s'il

⁵³ Le paradigme de la traduction n'est pas le bon pour comprendre le lien que le langage entretient avec son dehors. « Les mots ne sont pas la traduction de quelque chose d'autre qui serait là avant eux » (*Z*, §191).

⁵⁴ James R. AKTINSON, 2009, *Mystical in Wittgenstein's Early writings*, Londres et New York, Routledge, p. 137.

avait un « sens » qui pourrait être « traduit » et « explicité » d'une manière langagière, c'est justement écraser le partage du dicible et de l'indicible. Le langage repose sur un silence qui est son dehors. Et l'erreur congénitale à l'origine de la plupart des confusions philosophiques est de croire qu'il s'agit d'une imperfection contingente à laquelle on pourrait remédier. Au contraire, il faut plutôt y voir la limite constitutive que rencontre toute entreprise d'explicitation.

2.3.2. L'indicible et la forme de vie

Cette expérience de l'indicible qui marque du sceau de la finitude notre usage du langage ordinaire n'est pas sans rappeler ce que les *Méditations cartésiennes* nomment l'*expérience muette*. L'analogie est frappante lorsqu'on considère cette remarque de Wittgenstein écrite en 1931 : « L'indicible (ce qui apparaît plein de mystère et que je ne suis pas capable d'exprimer) forme peut-être la toile de fond grâce à laquelle ce que je puis exprimer doit de recevoir une signification » (*VB*, p. 71 [p. 16]). La signification a toujours pour toile de fond une forme de silence. Les expressions ne sont dotées de signification que dans la mesure où elles présupposent un contact avec le monde, contact qui représente le *sous-entendu* de tout usage du langage. Qu'il y ait un sous-entendu qui se situe en amont de tout dire et qui lui donne son sens, voilà l'une des convictions qui fonctionnait déjà à plein régime à l'époque des *Carnets* et du *Tractatus* :

Les conventions de notre langage sont extraordinairement compliquées. Ce qui n'est pas dit, et s'ajoute à chaque proposition, est énorme. Je veux seulement justifier le caractère vague des propositions usuelles, car il peut être justifié. Il est évident que *je sais* ce que je veux dire au moyen d'une proposition vague. Mais quelqu'un d'autre ne comprend pas, et dit : « oui, mais si c'est cela que tu veux dire, tu aurais dû ajouter ceci et ceci » ; puis un autre encore ne comprendra pas et souhaitera que la proposition soit encore plus explicite. Je répondrai alors : oui ; mais *cela va sans dire* (*C*, p. 134–135).

En s'autorisant de tels passages, on pourrait tirer la conclusion que la préoccupation permanente de Wittgenstein a toujours été, à l'instar de la phénoménologie, de penser l'expérience muette et silencieuse sur laquelle se déploient nos pratiques langagières.

Tout cela est vrai. Reste qu'il ne faudrait pas que notre lecture s'emballe et qu'elle néglige les mutations importantes et bien réelles que connaîtra cette thématique de l'indicible après le tournant grammatical. Même si les représentants de la lecture discontinuiste ont probablement tort de croire que l'indicible disparaît tout

simplement chez le « second » Wittgenstein, cela ne nous autorise d'aucune manière à sombrer dans le tort inverse qui consisterait à ignorer le reformatage important que connaîtra le thème de l'indicible au fil des années⁵⁵.

L'interprétation mitoyenne de David Pears est sans doute celle qui est la plus proche de la vérité. Au contraire du *Tractatus* qui assignait une adresse déterminée à l'indicible (la logique, l'élément mystique, l'éthique, etc.), le tournant grammatical fait en sorte que l'indicible n'a plus de lieu qui lui soit propre⁵⁶. Le langage ne possède pas une architecture monolithique, il est plutôt composé d'une multiplicité de jeux de langage, et, par conséquent, selon le système dans lequel on s'installe, l'indicible aura un visage différent. À l'éclatement du langage correspond effectivement une diversification des formes de l'indicible que le *Tractatus* se contentait d'identifier un peu trop rapidement à la forme logique du langage ou à l'élément mystique⁵⁷.

Wittgenstein n'abandonnera jamais vraiment cette idée d'une finitude constitutive du langage. Les remarques que Wittgenstein consacre à la définition de la philosophie dans les *Recherches philosophiques* sont d'ailleurs là pour le prouver. La philosophie n'est pas un discours qui porterait sur un objet qui lui serait propre parce que sa fonction est d'attirer notre attention sur les conditions muettes du sens qui, justement, ne peuvent être pleinement explicitées par aucun discours.

⁵⁵ Étant donné que l'indicible renvoie dans le *Tractatus* à des préoccupations éthiques et existentielles, certains en ont conclu que la lecture « continuiste » était moins « académique » que l'interprétation discontinuiste qui sépare le parcours de Wittgenstein en périodes. Alain BADIOU, 2009, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Paris, Nous. Mieux vaut laisser de côté de tels jugements de valeur à l'emporte-pièce et se demander dans quelle mesure l'introduction du concept de jeu de langage transforme l'idée que l'on se fait de l'indicible et de la finitude de notre langage.

⁵⁶ David Pears constate avec justesse que Wittgenstein cesse de présenter l'indicible comme une forme d'élément mystique. Par contre, ceci ne signifie pas pour autant qu'il n'y a plus de « mystère » (*mystery*) qui enveloppe notre pratique du langage. En réalité, le langage conserve sa dimension mystérieuse qui est liée à la dualité du dicible et de l'indicible. Seulement, le mystère se trouve « diffusé » sur toute la surface du langage. L'indicible n'a plus un lieu qui lui serait propre parce qu'il informe et détermine de part en part notre pratique du langage. David PEARS, 1987, *The False Prison*, v. I, Oxford, New York et Toronto, Oxford University Press, p. 12, p. 18, p. 115, p. 148, p. 193.

⁵⁷ Selon la lecture défendue par Hacker, le tournant grammatical implique une abolition de la pertinence philosophique du thème de l'indicible. Cf. Peter M. S. HACKER, 2001, « When the Whistling had to Stop », *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 152, p. 159 et p. 162. Puisqu'il n'y a pas une réalité métaphysique qui se situe au-delà des limites du langage, il n'y a plus de sens à parler d'un indicible qui pourrait être montré. Selon l'expression de Hacker, on serait passé du thème de l'indicible à celui de l'arbitraire (p. 152). Cette lecture a l'inconvénient de diminuer l'importance de la finitude constitutive du langage qui joue pourtant un rôle essentiel dans les *Recherches*. Comme nous allons le voir, le thème de l'arbitraire est étroitement lié à une forme d'anti-fondationalisme qui impose de sérieuses limites à l'ordre même du dicible. Pour cette raison, je préfère, avec D. Pears, parler d'une transformation plutôt que d'une simple disparition de la question de l'indicible.

Il est vrai qu'une lecture superficielle des *Recherches philosophiques* pourrait laisser croire que la philosophie est un discours qui aurait pour objectif d'énumérer les présupposés implicites de notre usage du langage. Selon la définition proposée par le §90, la philosophie ne porte pas sur les phénomènes, mais sur la possibilité des phénomènes⁵⁸. La philosophie n'a pas pour objets les phénomènes, mais bien ce qui rend possible le discours que l'on peut tenir sur eux. Alors que la science aurait pour objectif d'expliquer les phénomènes en les « pénétrant » (*durchschauen*), la philosophie doit *décrire* les présupposés implicites de notre usage du langage (*PU*, §383)⁵⁹.

De ce point de vue, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les héritiers de Wittgenstein ont vu dans certaines de ses remarques une critique redoutable de la phénoménologie. Insatisfait du caractère arbitraire et conventionnel des règles qui gouvernent notre expérience, la phénoménologie se propose de remonter en amont du langage et d'explicitier l'expérience muette et prélinguistique en faisant comme si ladite expérience muette représentait une sorte de « fondement » de nos pratiques langagières. Mais, note Wittgenstein, une telle entreprise est illusoire dans la mesure où elle refuse de « commencer par le commencement » : « Au lieu d'une description, ce que le mécanisme débiterait alors serait ce son inarticulé par lequel de nombreux auteurs souhaiteraient commencer la philosophie ("Sachant quelque chose de mon savoir, j'ai conscience de quelque chose") ; or on ne peut pas commencer avant le commencement » (*PB*, §68). Plutôt que d'essayer d'exprimer dans son immédiateté brute le silence de l'expérience en produisant un son inarticulé (c'est-à-dire une pseudo-proposition), mieux vaut accepter la finitude de notre langage et commencer par le commencement, c'est-à-dire reconnaître que l'on ne peut pas expliciter l'expérience muette présupposée par l'usage que nous faisons du langage.

⁵⁸ « Nous avons l'impression que nous devrions *percer à jour* les phénomènes : Notre recherche cependant n'est pas dirigée sur les *phénomènes*, mais, pourrait-on dire, sur les "*possibilités*" des phénomènes » (*PU*, §90).

⁵⁹ Cette lecture a été développée par Hacker qui attribue un contenu « positif » et « constructif » à la démarche de Wittgenstein. Cette conviction mène Hacker à faire de Wittgenstein le défenseur d'une forme d'« anthropologie philosophique ». Malheureusement, le gouffre qui sépare la science et la philosophie est abyssal et l'on ne peut faire de la philosophie de Wittgenstein une « anthropologie » qu'en sous-estimant l'anti-fondationalisme radical qui anime les réflexions de l'auteur des *Recherches philosophiques*. Cf. Peter M. S. HACKER, 2001, « Wittgenstein and the Autonomy of Humanistic Understanding », *Wittgenstein: Connections and Controversies*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 34-73

Vincent Descombes est ici très inspiré lorsqu'il applique cette critique à la tradition phénoménologique issue de Husserl⁶⁰. Dans un passage étonnant des *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick* où il reprend cette formulation des *Remarques philosophiques*, Wittgenstein suggère lui-même un rapprochement avec la phénoménologie comprise au sens heideggérien du terme⁶¹. Selon le diagnostic de Wittgenstein, le problème de la phénoménologie heideggerienne est qu'elle ne respecte pas la nature inévitablement « arbitraire » de la grammaire de notre langage. En clair, le projet phénoménologique tire son origine d'une incompréhension de la grammaire de la justification qui mène le philosophe à poser la question du fondement où elle n'a plus lieu d'être.

Le différend avec la phénoménologie pourrait donc être formulé de la manière suivante. Wittgenstein serait tout à fait d'accord pour dire que nos pratiques langagières ont pour toile de fond l'expérience muette. Toutefois, l'erreur est de croire que cette expérience *possède un sens* et qu'il serait possible d'*exprimer* d'une manière langagière le « sens » de cette expérience muette. Il y a bel et bien un roc dur sur lequel reposent nos jeux de langage. Wittgenstein contesterait néanmoins qu'il faille tenir un discours philosophique sur cette expérience muette et prélinguistique pour comprendre le fonctionnement de notre langage.

Cette conclusion pourrait être étonnante, car, d'une certaine manière, Wittgenstein ne laisse pas dans une pleine indétermination le soubassement indicible sur lequel repose notre langage. Par exemple, lorsque Wittgenstein fait appel au concept de *forme de vie* (*Lebensform*) et définit la philosophie comme une sorte d'*histoire naturelle*, on a l'impression que la grammaire philosophique dépasse les limites qu'elle s'est assignées à elle-même pour aller rejoindre les préoccupations de la phénoménologie. Dans un passage célèbre qui s'attaque à l'argument philosophique classique selon lequel les animaux ne parlent pas parce qu'ils ne

⁶⁰ Vincent DESCOMBES, 1991, « La phénoménologie “pour nous” », *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Cerf, p. 33.

⁶¹ Sans doute, il est toujours quelque peu délicat de tirer des conclusions des passages où Wittgenstein emploie le terme de « phénoménologie » puisque le sens qu'il confère à cette expression s'écarte significativement de celui que lui réservent Husserl ou Heidegger. Sous la plume de Wittgenstein, la « phénoménologie » renvoie tout d'abord au projet d'une description de l'expérience immédiate. Ceci n'empêche pas Wittgenstein de commenter à l'occasion certaines thèses développées par Husserl et Heidegger. À cet égard, le passage auquel je viens de faire allusion s'avère des plus intéressants puisqu'il s'insère dans une réflexion plus générale à propos de la fameuse formule de Heidegger selon laquelle « le néant néantise ». Ainsi, on ne peut douter que la remarque suivante s'adresse à Heidegger et, par ricochet, à Husserl : « Les phrases avec lesquelles maint phénoménologue voudrait indiquer le point d'origine le plus certain, de toute considération, sont bien également de tels sons inarticulés » (*DWS*, p. 38).

disposent pas des capacités intellectuelles nécessaires, Wittgenstein concède que parler fait partie de notre « histoire naturelle » (*Naturgeschichte*) (*PU*, §25). Sachant que l'histoire naturelle correspond chez Buffon au projet de la description des traits caractéristiques de chaque espèce animale, on doit comprendre que parler, raconter des histoires et donner un ordre sont des aptitudes appartenant à notre « histoire naturelle » en tant que nous sommes des hommes. Puisque Wittgenstein présente à l'occasion l'activité philosophique comme une forme d'histoire naturelle (*PU*, §415), la tentation est alors très forte de considérer que la philosophie a pour tâche de cataloguer et d'expliciter les faits constitutifs de notre nature qui sont *présupposés* par tout usage du langage⁶².

Un tel rapprochement est d'autant plus séduisant que Wittgenstein soutient à l'occasion que notre usage du langage s'enracine dans notre forme de vie humaine. Même si les passages où Wittgenstein évoque le concept de forme de vie sont particulièrement difficiles à interpréter, on ne peut s'empêcher de penser qu'ils pointent en direction d'un fondement. Par exemple, Wittgenstein ne soumet-il pas la grammaire à une réalité factuelle lorsqu'il proclame que « se représenter un langage signifie se représenter une forme de vie » (*PU*, §19) ? De même, lorsque Wittgenstein affirme que les formes de vie sont un « donné » (*Gegebene*) que l'on doit accepter pour comprendre le fonctionnement du langage, n'est-il pas en train de pointer en direction du fondement « phénoménologique » de notre langage (*PU*, II, xi, p. 316)⁶³ ?

Lorsqu'on aborde Wittgenstein à partir d'une perspective phénoménologique, la tentation est en effet très forte de faire de la grammaire philosophique une « phénoménologie des formes de vie ». En dépit du gouffre qui sépare ces deux langages philosophiques, de part et d'autre il s'agit — du moins en apparence —

⁶² Peter Hacker succombe à une telle tentation lorsqu'il prétend trouver chez Wittgenstein une forme d'anthropologie philosophique. Peter M. S. HACKER, 2001, «Wittgenstein and the Autonomy of Humanistic Understanding», *Wittgenstein: Connections and Controversies*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 39. À juste titre, cette interprétation a fait l'objet d'une critique détaillée. Cf. Rupert READ, «Throwing away 'the bedrock'», *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 105, n. 1, p. 81-98. Hacker rétorquerait peut-être qu'il y a une différence entre rejeter l'échelle et jeter le bébé avec l'eau du bain (*throwing the baby with the bath-water*) (Peter M. S. HACKER, 2001, « Was he Trying to Whistle it ? », *Wittgenstein: Connections and Controversies*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 124). Pour ma part, je ne crois pas que prendre au sérieux le caractère thérapeutique et anti-fondationaliste de la démarche de Wittgenstein consiste à jeter le bébé avec l'eau du bain.

⁶³ On pourrait d'ailleurs faire les mêmes remarques à propos des passages où Wittgenstein souligne que notre usage du langage se fonde dans l'instinct.

d'indiquer les présupposés latents et muets dans lesquels s'enracine notre usage du langage⁶⁴.

Même si elle prend pour point de départ une observation exacte, cette lecture est malheureusement erronée. Tout d'abord, elle a l'inconvénient d'évacuer l'essentiel, soit la dimension thérapeutique de la démarche de la grammaire philosophique. On doit écouter Wittgenstein avec le plus grand sérieux lorsqu'il prétend que sa philosophie est une « casuistique » (*DWS*, p. 64). L'objectif des analyses de Wittgenstein est toujours de nous libérer de l'inquiétude suscitée par certains problèmes philosophiques. Lorsque Wittgenstein développe un concept pour décrire notre usage du langage, il ne manque pas d'insister sur son caractère opératoire et artificiel qui s'oppose à l'indétermination effective de nos langues naturelles.

Comme ne cesse de le répéter Wittgenstein, le langage est une totalité hétérogène qui possède des frontières vagues et fluctuantes (*DWS*, p. 34). Or, c'est précisément cette indétermination qui est à l'origine des paradoxes philosophiques. Par exemple, si les philosophes se demandent si la signification est quelque chose qui est « dans la tête », c'est parce que la grammaire même du concept de « signification » est vague et ne nous permet pas de trancher la question. Afin de nous libérer de cette inquiétude, le philosophe doit schématiser, il doit tracer des limites claires qui vont nous faire prendre conscience du fait que la tentation qui nous pousse à faire des significations des états mentaux repose sur une incompréhension de la grammaire de notre langage. Waismann a su donner une formulation claire et nette à cette thèse que l'on trouve en germe chez Wittgenstein : « Notre manière artificielle de regarder les choses est justifiée seulement dans la mesure où elle permet de résoudre un certain problème⁶⁵ ». En clair, ce qui est recherché, ce n'est pas la précision ou l'exactitude, mais le pouvoir thérapeutique que peuvent posséder les images que nous proposons de la grammaire de notre langage⁶⁶. Sans doute, Glock a tout à fait raison de souligner l'écart qui sépare ces deux auteurs⁶⁷, mais, comme en témoigne ce passage de la *Grammaire philosophique*, Wittgenstein insiste

⁶⁴ Le livre de Nicolas Gier est particulièrement représentatif de cette lecture « phénoménologique » de Wittgenstein. Nicholas F. GIER, 1981, *Wittgenstein and Phenomenology*, Albany, State University of New York Press, p. 31-32.

⁶⁵ Friedrich WAISMANN, 1965, *The Principles of Linguistic Philosophy*, Toronto, Macmillan, p. 46.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Hans-Johann GLOCK, 2003, *Dictionnaire Wittgenstein*, Paris, Gallimard, tr. fr. H. Roudier et P. de Lara, p. 589.

lui aussi sur le caractère artificiel des descriptions qu'il propose de notre usage effectif du langage :

Quand nous considérons l'usage réel d'un mot, nous voyons quelque chose de fluctuant. Dans nos considérations, à ce fluctuant nous opposons quelque chose de plus ferme. Tout comme sur le tableau on fixe l'aspect toujours changeant d'un paysage (*PG*, §36, p. 107 [p. 77]).

Comme le remarque Wittgenstein, ce qui est recherché n'est pas l'exactitude (*Exaktheit*), mais la clarté (*Übersichtlichkeit*) qui permet de faire disparaître les confusions et les obscurités de la philosophie et, sur ce point, il est sur la même longueur d'onde que Waismann (*BPP I*, §895).

Souvent, les détracteurs de Wittgenstein font valoir que les concepts qu'il emploie (*jeu de langage*, *air de famille*, *usage*, *règle*, etc.) sont réducteurs et ne permettent pas de rendre compte de la complexité du langage. Une telle objection rate sa cible puisque l'auteur des *Recherches philosophiques* est le premier à le reconnaître. Wittgenstein souligne lui-même que la notion de jeu de langage est un « objet de comparaison » qui tire toute sa légitimité du fait qu'elle permet de dissoudre et neutraliser certaines apories philosophiques (*PU*, §130). Les concepts mobilisés par Wittgenstein sont des artefacts, des étalons de mesure qui nous permettent de jeter un éclairage particulier sur le langage : « Nous considérons le langage *du point de vue* d'un jeu qui se déroule selon des règles fixes. Nous le comparons avec un tel jeu, le mesurons d'après lui » (*PG*, §36, p. 107 [p. 77]). En introduisant la notion de jeu de langage, Wittgenstein n'a jamais voulu confier au philosophe un nouvel objet d'étude ; au contraire, il s'agissait d'introduire un nouveau terme qui permettra de jeter un éclairage différent sur la grammaire de notre langage. Les jeux de langage sont en réalité « les pôles d'une description et non pas le rez-de-chaussée d'une théorie » (*BPP I*, §633).

Déjà pour cette simple raison, on ne peut pas considérer que Wittgenstein nous propose une « phénoménologie des formes de vie ». Contre une telle lecture, on doit effectivement faire valoir le caractère artificiel et opératoire des concepts de *forme de vie*, d'*instinct* ou d'*histoire naturelle*. Par exemple, ce qui compte dans la notion de forme de vie, ce n'est pas tant son contenu factuel ou objectif. Non, l'utilité d'une telle notion est de nous libérer d'une compulsion qui nous pousse à chercher un fondement aux règles grammaticales. De même, l'« instinct » n'est pas chez Wittgenstein le fondement ultime de nos jeux de langage, mais il est un cran d'arrêt

qui vient nous libérer de la logique de la fondation et de la justification. Dire qu'ultimement les jeux de langage s'enracinent dans l'instinct, c'est tout simplement une manière de rappeler l'absence de fondement des règles grammaticales qui gouvernent notre usage du langage.

Wittgenstein est particulièrement clair à ce propos lorsqu'il rappelle les limites de l'analogie qu'il y a entre les recherches philosophiques et l'histoire naturelle. Lorsque les *Recherches philosophiques* soutiennent que l'usage du langage appartient à notre histoire naturelle, l'enjeu n'est pas de montrer que le langage se « fonde » dans une quelconque nature humaine. Il s'agit au contraire de paralyser tout projet de fondation. En effet, dire que l'usage du langage fait partie de notre histoire naturelle ne l'explique d'aucune manière. La prise en compte de l'histoire naturelle n'est pertinente que si elle permet de jeter un éclairage sur notre langage et de dissoudre certains problèmes. Par conséquent, si Wittgenstein se réclame de l'histoire naturelle, c'est pour en faire un usage bien particulier. Wittgenstein est très clair à ce propos dans les *Recherches* : si la nature était le fondement de la grammaire, la philosophie devrait s'intéresser non pas aux règles grammaticales mais à leur soubassement naturel (*PU*, II, xii, p. 321). Or, tel n'est justement pas le cas :

Mais notre intérêt ne nous porte pas à remonter aux causes possibles de la formation des concepts. Nous ne faisons pas de science naturelle, et pas davantage d'histoire naturelle — puisque nous pouvons aussi inventer, pour nos propres buts, quelque chose comme une histoire naturelle (*PU*, II, xii, p. 321).

La philosophie peut s'inspirer de l'histoire naturelle, de la linguistique, de l'ethnologie voire même de l'histoire afin de faire certaines clarifications philosophiques. Toutefois, la philosophie ne se confondra jamais avec ces sciences en raison de son objectif. Alors que la visée de l'ethnologie est de décrire une communauté donnée telle qu'elle est en réalité, la méthode de la philosophie consiste à considérer certaines possibilités afin de jeter un éclairage différent sur notre langage :

Quand nous employons la manière ethnologique, cela veut-il dire que nous faisons de la philosophie une ethnologie ? Non, cela veut dire simplement que nous prenons une position tout à fait extérieure, afin de pouvoir voir les choses *objectivement* (*VB*, p. 73 [p. 18]).

Que ce soit en faisant appel à l'ethnologie, à l'histoire ou même à l'histoire naturelle, l'enjeu est de nous libérer de tout désir de fondation qui, selon Wittgenstein, est lié à

un sentiment d'inexorabilité. On ne peut chercher un fondement que si l'on part du principe selon lequel les choses devaient bel et bien être « ainsi » (*VB*, p. 98 [p. 37]). Les fictions historiques, naturalistes ou ethnologiques ont pour fonction de briser ce mythe en nous faisant comprendre que notre langage — tout comme notre forme de vie — aurait pu être différent. Par exemple, en disant que l'ordre est un phénomène naturel qui peut être décrit par l'histoire naturelle, je sape toute exigence de fondement puisqu'on pourrait toujours imaginer une communauté où ce jeu de langage serait absent ou fort différent. Ce qui importe n'est donc pas de décrire et d'explicitier la structure de l'expérience prélangagière, mais de nous libérer d'une certaine pathologie philosophique qui nous pousse sans cesse à donner un fondement ou une justification à ce qui n'en exige pas.

2.3.3. L'indicible et le roc dur

Comme le rappelle d'une manière imagée le §119 des *Recherches philosophiques*, la philosophie de Wittgenstein est une pensée de la finitude et de la limite : « Les résultats de la philosophie consistent dans la découverte d'un quelconque non-sens, et dans les bosses que l'entendement s'est faites en se cognant contre les limites du langage. Ce sont ces bosses qui nous font reconnaître la valeur de cette découverte » (*PU*, §119). Le philosophe, comme n'importe quel discours ne peut pas échapper à la juridiction du langage ordinaire (*die Sprache des Alltags*) (*PU*, §120) et, s'il tente de le faire, il ne peut que se heurter aux limites du langage en produisant des concepts et des expressions dénués de sens. Voilà d'ailleurs pourquoi Wittgenstein n'hésite pas à comparer le philosophe à un sauvage : « Lorsque nous philosophons, nous ressemblons à des sauvages, à des primitifs qui entendent les modes d'expression d'hommes civilisés, les interprètent de travers, et tirent ensuite de leurs interprétations les conclusions les plus étranges » (*PU*, §194). Le philosophe est bel et bien un sauvage, car il tente de comprendre le langage en se situant à l'extérieur de lui, c'est-à-dire en se situant au-delà de ses limites. Or, pour Wittgenstein, on ne peut comprendre un langage que de l'intérieur, c'est-à-dire en renonçant à toute perspective neutre et extérieure qui, justement, présupposerait une transgression de sa finitude constitutive.

La conséquence immédiate d'une telle conviction est le rejet de toute forme de philosophie de second ordre :

On pourrait penser que, si la philosophie par le mot « philosophie », il doit y avoir une philosophie de second ordre. Mais il n'en est pas ainsi. Le cas de la philosophie est analogue à celui de l'orthographe qui traite aussi du mot « orthographe », mais sans pour autant être une orthographe de deuxième ordre (*PU*, §121).

De la même manière que le mot « orthographe » n'échappe pas à la juridiction des règles orthographiques, l'usage du mot « philosophie » n'exige pas que l'on fasse appel à une grammaire de second ordre pour rendre compte de son usage. Il n'y a rien au-delà des limites du langage ordinaire et, par conséquent, même le terme « philosophie », qui renvoie à l'activité intellectuelle ayant pour but de décrire les limites du dicible, relève du langage ordinaire lui-même.

Derrière cette idée se cache une critique radicale de tout discours transcendantal (du moins dans sa version linguistique), qui table de près ou de loin sur la notion de *condition de possibilité*. La grammaire philosophique n'est effectivement pas un discours qui aurait à expliquer ce qui permet au langage d'être ce qu'il est et de faire ce qu'il fait : « La grammaire ne dit pas comment le langage doit être construit pour atteindre son but, pour agir de telle et telle manière sur les hommes. Elle décrit seulement l'emploi des signes, et ne l'explique d'aucune façon. » (*PU*, §496) Le philosophe ne peut pas dire ce que le langage pourrait être si telle ou telle règle grammaticale n'était pas présente. De la même manière, la grammaire philosophique ne peut pas postuler que tel ou tel trait de la grammaire de notre langage en est la condition de possibilité. Le philosophe ne peut effectivement pas se prononcer sur les conditions de *possibilité* du langage puisque le concept même de « possibilité » n'a un sens qu'à l'intérieur du système de notre grammaire. À partir du moment où l'on se place à l'extérieur du langage pour se demander ce qui le rend possible — comme l'exige une certaine philosophie du langage d'inspiration transcendantale —, le concept même de « possible » n'a plus de sens. Comme le note d'une manière judicieuse Wittgenstein : « Si quelqu'un disait : "Si notre langage n'avait pas cette règle grammaticale, il ne pourrait exprimer ces faits" — que l'on se demande ce que "pourrait" signifie ici » (*PU*, §497).

La justification ne peut avoir un sens qu'à l'intérieur de la grammaire de notre langage. À l'image de n'importe quel concept, le concept de justification possède une certaine signification qui est déterminée par la fonction qu'il remplit au sein de la grammaire de notre langage (*CL 1930–1932*, p. 99 [p. 88]). Et si la chaîne des

justifications finit par s'arrêter, ce n'est pas parce que le système dans lequel se meuvent nos pensées pourrait faire l'objet d'une fondation absolue et définitive. Au contraire, si les raisons s'épuisent et viennent à manquer, c'est parce que le système dans lequel le mot « raison » a un sens ne peut pas lui-même être fondé et justifié. « C'est un non-sens de réclamer des raisons pour le système de la pensée en son entier. Vous ne pouvez donner de justification aux règles. » (*CL 1930–1932*, p. 99 [p. 88]). Au sein d'un système langagier, il est indéniable que certaines pratiques linguistiques se fondent sur d'autres (*CL 1930–1932*, p. 117 [p. 105]). C'est d'ailleurs pourquoi on peut considérer que certains actes langagiers sont « rationnels ». Par contre, se demander si le langage dans son ensemble est rationnel est une pure absurdité : « Noter une date est rationnel parce que cela est rapport avec l'expérience entière. Pouvez-vous demander si le tout est rationnel ? Non : le rationnel ne s'applique qu'à l'intérieur du système » (*CL 1930–1932*, p. 117 [p. 105]).

À la lumière de ces analyses, il faut donc raffiner l'affirmation de Wittgenstein selon laquelle la grammaire de notre langage est arbitraire. Lorsque j'utilise dans la vie de tous les jours telle ou telle expression pour noter une date, cet usage est tout à fait rationnel et il n'est pas arbitraire. Wittgenstein le reconnaît d'ailleurs lui-même lorsqu'il rappelle dans les *Cours de Cambridge* que du point de vue de l'usage nos pratiques langagières ne sont pas arbitraires. Par contre, il n'en demeure pas moins qu'en un certain sens la grammaire est aussi arbitraire puisque le système grammatical au sein duquel la pratique de la justification a un sens ne peut pas être justifié à son tour. Wittgenstein résume d'une manière très nette cette idée importante : « La grammaire, si on la décrit en elle-même, est arbitraire ; ce qui la rend non arbitraire, c'est son emploi. Un mot peut être employé en un sens dans un système grammatical, et en un autre sens dans un autre système » (*CL 1930–1932*, p. 56 [p. 49]). L'usage possède une rationalité qui est dictée par le système dans lequel je me trouve. Par contre, ce qui est arbitraire et que je ne peux pas justifier, c'est le système qui me sert de cadre référence pour déterminer la signification que je donne aux expressions que j'utilise.

Cette finitude du langage est étroitement liée à la nature *arbitraire* de la grammaire. Au §497, Wittgenstein qualifie ainsi le caractère « arbitraire » des règles de la grammaire : « On peut nommer “arbitraires” (*willkürlich*) les règles de la grammaire si l'on veut dire par là que le *but* de la grammaire n'est autre que celui du

langage » (*PU*, §497). Le langage est à lui-même sa propre fin, il n'y a aucune finalité extra-linguistique qui pourrait justifier et fonder notre usage du langage. Cette thèse capitale chez Wittgenstein s'organise autour de deux axes qu'il est important de décrire pour en mesurer toute la portée.

D'une part, le caractère « arbitraire » de la grammaire implique que le langage ne possède pas une architecture « essentielle » et « invariante ». La pulsion qui pousse le philosophe à donner une forme universelle et générale à ses conclusions le mène à supposer qu'il y ait une grammaire universelle qui serait partagée par tous les langages. Malheureusement, il ne s'agit que d'une illusion qui ne s'avère possible qu'à la faveur d'une déformation du langage ordinaire (*BIB*, p. 57 [p. 17]). Le langage n'est pas un « concept » qui posséderait des frontières fixes et déterminées (*DWS*, p. 34). Il est en réalité composé d'une multiplicité foisonnante de jeux de langage et, tel un artichaut (*PU*, §164), il est impossible d'en isoler le cœur qui en constituerait l'essence. En clair, la grammaire ne possède pas un noyau ontologique ou métaphysique qui permettrait de comprendre sa nature essentielle. Au contraire, Wittgenstein inverse le rapport de subordination que la métaphysique entretient avec la grammaire : « Comme toute chose métaphysique, l'harmonie entre la pensée et la réalité est à découvrir dans la grammaire du langage » (*PG*, §112, p. 213 [p. 162]). Si la métaphysique peut ainsi basculer du côté de la grammaire, c'est tout simplement parce que Wittgenstein écarte l'idée selon laquelle il y aurait des mots passerelles qui nous permettraient de sortir du langage et de franchir ses limites constitutives. On ne peut pas échapper à la juridiction du langage et de sa grammaire (*PU*, §120). Par conséquent, tous les mots que l'on emploie tirent leur signification de la fonction qu'ils remplissent au sein du système de notre grammaire. Dès lors, même le mot « essence » (*Wesen*) est régi par les règles grammaticales qui gouvernent notre langage (*DWS*, p. 152). À l'instar de tous les concepts employés par le discours métaphysique, l'« essence » ne peut pas nous permettre de comprendre la nature secrète du monde ou le mécanisme caché de notre langage, car ce terme ne peut avoir un sens que dans la mesure où les conventions de notre langage nous permettent de lui en donner un. Voilà d'ailleurs pourquoi les *Recherches* proclament que « L'essence est exprimée dans la grammaire » (*PU*, §371).

Sans aucun doute, une telle redéfinition de la métaphysique ne saurait satisfaire le philosophe classique. Mais, s'il en est ainsi, c'est en raison de la

confusion qui est à la source du projet métaphysique : « *Investigations philosophiques* : investigations conceptuelles. L'essentiel de la métaphysique effacer la distinction entre les recherches qui portent sur les choses et celles qui portent sur les concepts » (Z, §458). À l'origine de la métaphysique, il y a donc une confusion des règles grammaticales et des énoncés factuels. Le métaphysicien a l'impression de tenir un discours sur l'essence des choses, mais, en réalité, il ne fait que tirer des conclusions abusives de l'observation du fonctionnement de certaines règles grammaticales qui gouvernent l'usage de certains concepts (essence, vérité, fondement, etc.) et qui n'ont aucun fondement factuel ou objectif.

Cette remarque nous conduit naturellement au second versant de la conception wittgensteinienne de la grammaire. Si Wittgenstein insiste tant sur le caractère arbitraire de la grammaire, ce n'est pas parce qu'il considère que cette dernière est le produit empirique de notre constitution biologique et empirique. À cet égard, il ne faudrait surtout pas confondre la contingence des faits empiriques avec l'arbitraire des règles grammaticales. « La grammaire n'est redevable d'aucune réalité. Les règles ne font que déterminer la signification » (PG, §133, p. 240 [p. 184]).

Pour reprendre un exemple cher à Wittgenstein, les règles qui gouvernent notre emploi du concept de négation ne sont pas déterminées par aucune réalité. Voilà d'ailleurs pourquoi Wittgenstein différencie les « règles de la grammaire » des « règles culinaires » (PG, §133, p. 241 [p. 184]). Lorsque je ne respecte pas les règles énoncées par mon livre de cuisine, je risque de produire des plats qui ne soient pas très bons. La composition chimique des aliments que j'utilise fait en sorte que je ne peux pas les composer de n'importe quelle manière. Pour cette raison, il est tout à fait juste de dire que les règles culinaires sont contraintes par le réel. Or tel n'est justement pas le cas avec les règles conventionnelles. Lorsque je change les règles du jeu d'échec, je ne joue pas « mal » aux échecs, je joue tout simplement à un jeu différent (PG, §133). De même, si je décide d'amender les règles qui gouvernent notre usage du concept de négation, je ne suis pas en train de dire quelque chose qui soit faux ou inapproprié à propos de la négation. Non, je donne tout simplement une signification différente à ce concept :

On ne discutera pas le fait de savoir si ce sont ces règles ou d'autres qui conviennent pour le mot « pas » (c'est-à-dire pour savoir si elles sont en accord avec sa signification). Car sans ces règles, le mot n'a pas de signification, et si nous les changeons, il en prend une autre ou n'en a plus du tout (PG, §133, p. 240 [p. 184]).

Les règles de grammaire sont donc arbitraires au sens où il serait vain d'essayer de les justifier et de les fonder. La signification de telle ou telle expression est ce qu'elle est parce que les règles qui la gouvernent sont ce qu'elles sont. Sans doute, elles auraient pu être différentes. Mais, si tel avait été le cas, la signification de l'expression aurait alors été différente. Il y a à cet égard une étroite analogie entre la règle de grammaire et l'étalon de mesure. Le choix de l'étalon de mesure est tout à fait arbitraire. On aurait pu choisir un système de mesure différent et il faudrait faire preuve d'une grande naïveté pour croire qu'une unité pourrait être plus juste qu'une autre. S'il est vrai que l'étalon de mesure nous permet de mesurer le réel, il n'en demeure pas moins que le système de mesure ne peut pas être fondé et justifié en faisant appel à des faits empiriques et objectifs (*PG*, §133, p. 242 [p. 185])⁶⁸.

La thèse de l'arbitraire de la grammaire est inséparable de la conviction selon laquelle tout processus de justification est marqué du sceau de la finitude. Pour reprendre la formule employée par les *Recherches*, « la chaîne des raisons a un terme » (*PU*, §326). En d'autres termes, lorsqu'il s'agit de justifier une certaine pratique linguistique telle que comprendre un ordre, les raisons font rapidement défaut (*PU*, §211). Lorsque je tente de donner les raisons qui expliquent pourquoi je confère telle signification à telle expression, le réservoir de justifications s'épuise inévitablement. « Dès que j'ai épuisé les justifications, j'ai atteint le roc dur, et ma bêche se tord. Je suis alors tenté de dire : "C'est ainsi justement que j'agis." » (*PU*, §217). Lorsque ma bêche frappe le roc dur, il ne faut pas en conclure que nous avons enfin découvert un fondement métaphysique. Non, on doit seulement reconnaître que le concept de justification ne possède un sens qu'à l'intérieur d'un périmètre relativement limité, ce qui nous empêche de donner un fondement à ce qui ne peut pas en avoir.

On pourrait alors en conclure qu'il s'agit d'une malheureuse imperfection de notre langage qui fait en sorte que nos pratiques langagières ne peuvent faire l'objet d'une fondation ultime et définitive. Au contraire, Wittgenstein estime que c'est cette exigence même de fondation qui est problématique : « Souviens-toi que parfois nous réclamons des explications en raison non de leur contenu, mais de leur forme. Notre exigence est d'ordre architectonique. L'explication est une sorte de fausse

⁶⁸ J'aurai l'occasion d'explorer toutes les difficultés que soulèvent le conventionnalisme et l'anti-fondationalisme de Wittgenstein. *Infra*, p. 373 et *sq.*

corniche qui ne soutient rien » (*PU*, §217). Il y a effectivement de multiples pratiques linguistiques qui ne peuvent être fondées et justifiées d'une manière rationnelle et, s'il en est ainsi, c'est parce que ce ne sont pas toutes nos actions qui relèvent de la logique de la justification. La question de la justification est une question qui n'a un sens que dans un contexte limité. Et l'erreur serait justement d'exiger une justification où la question du fondement rationnel ne se pose pas.

La forme de vie et le roc dur correspondent donc bel et bien à une forme d'indicible puisqu'ils désignent les présupposés implicites et muets qui se trouvent en amont de tout dire et de toute justification. Par contre, la finitude radicale du dire fait en sorte que cette expérience muette ne peut ni être explicitée ni constituer une sorte de fondement ultime de la philosophie. Pour cette raison, Wittgenstein se situe ici aux antipodes de la phénoménologie, car il refuse de donner une voix au silence de l'expérience.

2.4. Conclusion

Ce parcours sélectif et quelque peu chaotique au sein de l'œuvre de Wittgenstein a permis de préciser la nature de la pomme de discorde qui oppose la grammaire philosophique à la phénoménologie. Au contraire de ce que certains faits textuels laissent présager, Wittgenstein n'aurait vraisemblablement pas critiqué l'idée d'une signification anormale ou bien l'usage « phénoménologique » des guillemets. À cet égard, non seulement Wittgenstein reconnaît que le philosophe flirte toujours avec une forme d'anormalité, mais il ne manque pas de faire lui-même un usage complexe et ramifié des guillemets pour rendre compte de la spécificité du discours philosophique. La phénoménologie, à l'instar de la grammaire philosophique, repose sur un changement d'attitude, similaire au phénomène du voir-comme, qui s'articule nécessairement à un certain usage des guillemets. Ainsi, la pratique philosophique du dernier Wittgenstein semble contredire ou du moins atténuer les contours de la critique qu'il faisait dans les *Leçons sur la croyance religieuse* de l'usage des guillemets comme moyen pour modifier la signification d'une expression.

Cette profonde convergence ne doit cependant pas oblitérer deux différends majeurs. 1/ La théorie ontologique et linguistique que Husserl propose des guillemets et qui, finalement, est frégéenne dans son esprit aurait été rejetée par Wittgenstein.

En raison du minimalisme ontologique de la grammaire philosophique, Wittgenstein se méfie de toute forme de réification et il aurait très certainement refusé de traiter la signification comme un objet de discours qui se trouverait « désigné » par l'intermédiaire de l'expression guillemetée. Sur l'échiquier des différentes théories de la citation, Wittgenstein semble concevoir l'expression guillemetée comme une sorte de « modèle » qui jouerait au sein de notre langage un rôle similaire à celui de l'échantillon. 2/ Mais il ne s'agit pas de la divergence fondamentale. Loin de désapprouver l'idée d'une expérience prélinguistique qui servirait de toile de fond de notre usage du langage, la nature intrinsèquement finie de tout langage conduit Wittgenstein à reconnaître la légitimité de certains thèmes qui sont chers à la phénoménologie. En deçà de nos pratiques linguistiques, il y a effectivement une kyrielle de « faits » qui font office de gonds à partir desquels nos jeux de langage se déploient. Par contre, Wittgenstein refuse de donner une signification positive et substantielle aux concepts qui nous permettent de penser cette expérience antéprédicative et prélinguistique. Les concepts de « roc dur », de « forme de vie », etc. doivent être traités comme des échelles qu'on laisse tomber une fois que l'on s'est libéré de cette pathologie philosophique qui nous pousse constamment à tenter d'exprimer ce qui ne peut pas l'être, à savoir l'expérience muette et indicible d'où émergent toutes nos pratiques linguistiques. Si bien que l'on ne comprend rien à la pensée fondamentale de Wittgenstein lorsqu'on se propose de faire de ce dernier une sorte de « phénoménologue » des formes de vie. Il s'agit peut-être du point où l'opposition entre la grammaire philosophique et la phénoménologie est la plus frontale : l'expérience muette ne peut pas être décrite et explicitée.

Contre Vincent Descombes, nous avons montré que la phénoménologie ne repose pas sur un usage « extraordinaire » du langage. Pour Husserl, il n'y a pas de sens à opposer le langage ordinaire à un quelconque langage phénoménologique. Il n'en demeure pas moins que la critique de Descombes parvient à cerner le point précis où la route de la phénoménologie se sépare de celle de la grammaire philosophique et qui se résume à cette question : doit-on expliciter l'expérience muette et prélinguistique ? Paradoxalement, la leçon que l'on doit tirer de notre parcours consiste à rejeter l'alternative dont nous étions partis : la phénoménologie exploite les ressources du langage ordinaire, mais elle se lance dans une entreprise d'explicitation que Wittgenstein juge vaine et impossible.

Le fait que les études comparatives de la phénoménologie et de la grammaire philosophique ne cessent de revenir à la question du langage privé n'a rien d'une coïncidence. Cette obsession s'explique simplement : c'est l'argument du langage privé qui permet de comprendre pourquoi Wittgenstein estime que le projet d'une explicitation de l'expérience interne et privée est néfaste lorsqu'on adopte une perspective philosophique. Étant donné que la tâche de la philosophie est de préciser la signification de certains concepts, l'explicitation de l'expérience vécue et prélinguistique ne peut revêtir une pertinence philosophique que si l'on assimile la signification à une expérience prélinguistique. Puisque la réfutation du langage privé montre la terrible confusion philosophique qui se cache derrière une telle assimilation, il ne faut pas s'étonner de voir les wittgensteiniens reprocher à la phénoménologie de sombrer dans une forme de langage privé. En effet, la leçon principale que l'on doit tirer de l'argument de Wittgenstein est qu'il est impossible de décrire les structures essentielles de l'expérience prélinguistique sans renouer avec l'une ou l'autre des prémisses qui sont à l'origine du fantasme du langage privé. Comme le note Graham Lock dans le cadre d'une critique du concept husserlien de sens noématique :

Il va sans dire que cette seconde théorie de Husserl tomberait, comme la première, sous la critique de Wittgenstein — mais la critique repose cette fois sur la mise en cause de la possibilité d'un langage privé, c'est-à-dire (dans le cadre théorique de Husserl) sur la mise en cause de la notion d'une expérience qui aurait son sens (*Sinn*) propre. Ce sens est en effet, *soit* un effet prélinguistique — donc non linguistique — donné par l'intentionnalité de la conscience personnelle ou individuelle ; *soit* il est tout de même de nature linguistique — on a alors affaire à un langage privé⁶⁹.

D'une manière ou d'une autre, la phénoménologie est sommée de rendre les armes : soit elle respecte la nature prélinguistique de l'expérience et cesse de discourir sur elle, soit elle reconnaît que son discours correspond à une forme de langage privé dont l'impossibilité logique a été démontrée par les analyses de Wittgenstein.

Dans ce qui suit, je me propose de déconstruire morceau par morceau cette alternative artificielle qui a le malheur de conférer un pouvoir aussi exorbitant que fantastique à ce fameux argument du langage privé. Ainsi, il s'agira de montrer la chose suivante : bien que la phénoménologie husserlienne tente d'exprimer le sens de l'expérience muette, cette dernière repose sur une épistémologie et une philosophie du langage qui nous interdit d'en faire une quelconque instance du langage privé. En

⁶⁹ Grahame LOCK, 1992, *Wittgenstein. Philosophie, logique, thérapeutique*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 78.

somme, je compte établir que l'argument du langage privé ne parvient pas à ruiner le projet d'une explication de l'expérience prélinguistique.

DEUXIEME PARTIE : L'EXPRESSION DE L'INTERIORITE

Une monstrueuse aberration fait croire aux hommes que le langage est né pour faciliter leurs relations mutuelles. C'est dans ce but d'utilité qu'ils rédigent des dictionnaires, où les mots sont catalogués, doués d'un sens bien défini (croient-ils), basé sur la coutume et l'étymologie. Or l'étymologie est une science parfaitement vaine qui ne renseigne en rien sur le sens *véritable* d'un mot, c'est-à-dire la signification particulière, personnelle, que chacun se doit de lui assigner, selon le bon plaisir de son esprit. (Michel Leiris, *Brisées*, p. 11-12).

Introduction

Les deux chapitres précédents ont permis d'enregistrer deux résultats importants, qui indiquent à l'avance les limites au sein desquelles un rapprochement entre Husserl et Wittgenstein peut être tenté. 1/ Il est désormais établi que l'usage phénoménologique du langage ne permet pas véritablement d'opposer de manière frontale la phénoménologie à la grammaire philosophique. Une telle opposition n'aurait effectivement un sens que si la phénoménologie reposait sur une transgression de la grammaire de notre langage en privilégiant un usage « extraordinaire » du langage. Or, comme on l'a vu, tel n'est justement pas le cas puisque la phénoménologie repose sur un usage anormal du langage rendu possible par certains dispositifs tels les guillemets et les italiques qui appartiennent tout à fait à la grammaire de notre langage ordinaire. Qui plus est, cet usage philosophique des guillemets n'est nullement problématique pour Wittgenstein puisque ce dernier fait aussi appel aux guillemets pour mettre en relief la spécificité du discours

philosophique. 2/ Notre usage du langage repose sur une expérience muette et silencieuse qui confère leur signification aux expressions que nous utilisons. La signification n'est pas une entité contenue dans le signe linguistique. C'est plutôt l'expérience silencieuse sur laquelle notre usage du langage fait fond qui donne à l'expression linguistique sa signification.

Après avoir enregistré cette profonde convergence unissant les destinées de la grammaire philosophique et de la phénoménologie, nous sommes plus à même de comprendre le point précis où leur route se sépare. Étant donné que l'exercice du langage ne peut pas être isolé de l'expérience muette et silencieuse que nous faisons du monde, le phénoménologue tire la conclusion que nous devons décrire les structures antéprédicatives qui se déploient au sein même de l'expérience que nous faisons du monde et qui rendent possible tout usage du langage. Dans ce contexte, l'usage des guillemets vient remplir une fonction tout à fait particulière : produire un retournement réflexif qui nous permettra de thématiser et d'exprimer le sens de l'« expérience muette ». Tout au contraire, Wittgenstein refuse de se lancer dans une telle entreprise, qui ne respecte pas le fait que les conditions muettes et silencieuses de notre usage du langage sont précisément muettes et silencieuses et, par conséquent, ne peuvent pas faire l'objet d'une verbalisation. Wittgenstein ne nie bien sûr pas que notre usage du langage est adossé à une expérience muette. Par contre, si notre objectif est de résoudre ou de dissoudre les problèmes philosophiques qui nous tourmentent, une telle entreprise n'a aucun intérêt. Afin de se défaire d'un problème philosophique, il suffit de décrire l'usage concret que nous faisons du langage ordinaire. Bien que Wittgenstein ait lui aussi recours aux guillemets, l'enjeu est foncièrement différent : il s'agit de produire chez le lecteur une nouvelle conscience réflexive de l'usage qu'il fait du langage. Dans un cas comme dans l'autre, une certaine réflexivité est visée. Pourtant, l'objet de cette conscience réflexive est fondamentalement différent. Alors que Husserl cherche à parvenir à une meilleure conscience de l'arrière-fond phénoménologique et pré-linguistique de notre usage du langage, Wittgenstein tente de braquer le projecteur de la réflexion philosophique sur l'usage ordinaire que nous faisons du langage.

Mon intention n'est pas de nier ce désaccord méthodologique essentiel, qui explique en partie le gouffre philosophique séparant Husserl de Wittgenstein. Lorsqu'on y pense sérieusement, ce désaccord n'est que la pointe de l'iceberg. En effet, s'il suffisait d'enregistrer un simple désaccord méthodologique, la

confrontation entre la phénoménologie et la grammaire philosophique serait d'un intérêt relativement limité. Après avoir enregistré la divergence méthodologique, le plus important reste à faire. Étant donné cette profonde divergence méthodologique, est-il possible de trouver chez Wittgenstein des arguments solides et convaincants permettant de saper une entreprise comme celle de la phénoménologie husserlienne ? Cette seconde partie a pour objectif de montrer qu'il n'est pas possible de donner une réponse affirmative à cette question si l'on fait une lecture sérieuse des textes de Husserl.

À vrai dire, la théorie de la réflexion phénoménologique soulève deux difficultés hétérogènes que je voudrais traiter séparément. Dans un premier temps, se pose la question de la « strate expressive » (**Chapitres III–IV**) que rencontre inévitablement toute philosophie de l'expérience immédiate : comment doit-on penser l'articulation de l'expérience vécue et de son expression langagière ? Selon le diagnostic des wittgensteiniens, la conception phénoménologique de l'expérience vécue conduit inexorablement à la mythologie stigmatisée par Wittgenstein sous le titre de « langage privé ». J'aimerais montrer que ce n'est pas le cas et qu'il est tout à fait possible de reformuler la critique du langage privée échafaudée par Wittgenstein en employant le vocabulaire de la phénoménologie. Ces considérations conduiront naturellement à la problématique de la troisième partie, qui étudiera la théorie de la réflexion phénoménologique en tant que telle (**Chapitres V–VI**). En somme, il s'agira de montrer que la connaissance de nos vécus garantie par la réflexion phénoménologique ne s'expose pas nécessairement aux objections de Wittgenstein formulées contre l'usage de l'introspection en philosophie.

A. Comportement, signal et expression

Chapitre III : Comportement, signal et expression

Cette règle du silence avait engendré ceci que, dans tout le couvent, la parole était retirée aux créatures humaines et donnée aux objets inanimés. Tantôt c'était la cloche de l'église qui parlait, tantôt le grelot du jardinier. Un timbre très sonore, placé à côté de la tourière et que l'on entendait de toute la maison, indiquait par des sonneries variées, qui étaient une façon de télégraphe acoustique, toutes les actions de la vie matérielle à accomplir, et appelait au parloir, si besoin était, telle ou telle habitante de la maison.

Victor Hugo, *Les misérables*

Il va sans dire qu'un tel projet de rapprochement entre la conception phénoménologique de l'intériorité et la grammaire philosophique de Wittgenstein passe par une interprétation bien inattendue du fameux argument formulé contre la possibilité de toute forme de langage privé (qui sera désormais nommé — pour suivre l'usage un peu barbare — : « l'argument du langage privé¹ »). Pour schématiser sans doute beaucoup trop grossièrement une littérature secondaire aussi foisonnante que complexe, on pourrait dire que la destruction du mythe du langage privé menée par Wittgenstein peut faire l'objet de deux lectures foncièrement différentes. 1/ L'interprétation qui s'est tout d'abord imposée chez les premiers lecteurs de Wittgenstein consiste à lui attribuer la thèse forte, et sans doute critiquable, selon laquelle tout langage repose essentiellement sur un usage social et public du langage. On trouve déjà cette interprétation dans la recension célèbre faite par Strawson des *Recherches philosophiques*², mais il revient à Kripke d'avoir tenté de donner une forme convaincante et aboutie à l'argument censé se trouver chez

¹ Il s'agit d'une traduction un peu littérale de «*the private language argument*». En anglais, « argument » signifie aussi débat ou querelle. Dans la mesure où Wittgenstein propose effectivement une sorte d'argumentation pour réfuter la possibilité même d'un langage privé, il n'est cependant pas erroné d'utiliser en français le terme « argument ».

² Peter STRAWSON, 1954, « Critical Notice », *Mind*, vol. 65, p. 69–90.

Wittgenstein pour appuyer une thèse aussi controversée³. Selon cette interprétation, l'intériorité est une construction sociale puisque l'usage de tous les concepts psychologiques est gouverné par des règles qui doivent nécessairement être sociales et publiques. Cette interprétation est d'autant plus séduisante qu'elle vient rejoindre certaines thèses à la mode à propos du caractère « social » de l'autorité de la première personne⁴. 2/ En dépit de l'intérêt philosophique intrinsèque que recèle cette interprétation communautaire et sociologisante de Wittgenstein, on pourrait se demander si cette dernière parvient à saisir la véritable signification de l'argument du langage privé. Il est loin d'aller de soi que l'argument du langage privé permette d'établir d'une quelconque façon le caractère essentiellement social de toute pratique linguistique. En réalité, une lecture précise des textes montre plutôt qu'il s'agit pour Wittgenstein de récuser une certaine conception du signe. Le véritable enjeu du langage privé consiste en effet à montrer que la compréhension du signe linguistique possède une immédiateté et une transparence faisant en sorte que l'on ne peut pas concevoir cette compréhension sur le modèle du décodage. En clair, ce que l'argument du langage privé permet d'établir, c'est que l'unité de l'expression et de ce qu'elle exprime est si intime que le modèle de l'interprétation n'est pas le bon pour rendre compte de notre compréhension normale des signes linguistiques.

Il ne s'agit bien sûr pas de nier que l'argument du langage privé tente de déconstruire ce que Bouveresse nomme avec justesse le « mythe de l'intériorité ». Toutefois, Wittgenstein ne s'attaque pas à ce mythe en établissant la supposée nature « sociale » du langage. Le geste de Wittgenstein consiste plutôt à montrer que le mythe de l'intériorité découle du « mythe de l'inexpressivité », qui consiste à démanteler l'unité expressive de l'intérieur et de l'extérieur⁵. À l'origine du langage privé, il y a en effet l'idée trompeuse que l'intériorité psychique est indifférente à son expression linguistique et comportementale. À l'encontre d'une telle conception fautive de l'intériorité, Wittgenstein soutient que l'intérieur et l'extérieur entretiennent une relation « logique » et « nécessaire », qui explique justement pourquoi l'on ne peut pas séparer l'intériorité de son expression.

³ Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press.

⁴ Richard RORTY, 1970, « Incommensurability as the Mark of the Mental », *Journal of Philosophy*, vol. 67, p. 399–424.

⁵ Je reprends ici la formule à Sandra Laugier qui en a fait le titre de l'un de ses derniers ouvrages. Sandra LAUGIER, 2010, *Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Une telle interprétation de l'argument du langage privé possède à mon avis plusieurs avantages. On pourrait en mentionner trois d'entrée de jeu. 1/ Dans l'optique d'un dialogue fructueux avec la phénoménologie, cette interprétation a l'avantage d'installer Wittgenstein sur un terrain où il est le plus susceptible de croiser les intuitions les plus importantes de la phénoménologie husserlienne : la théorie du signe. 2/ Comme j'aurai l'occasion de le montrer dans le détail, l'interprétation que je défends se paye le luxe d'expliquer certains passages déroutants où Wittgenstein proclame la continuité du comportement et de l'expression linguistique. 3/ Et, finalement, cette interprétation a le mérite insigne de donner un portrait beaucoup plus juste et fidèle de la position de Wittgenstein relativement à la nature du langage.

3.1 Formulation du problème

3.1.1. Locke, Wittgenstein et le mythe de l'intériorité

Le lien étroit qui unit la critique wittgensteinienne du « mythe de l'intériorité » et l'argument du langage privé peut sembler, au premier abord du moins, plutôt évident et manifeste⁶. Comme le note Jacques Bouveresse, le « mythe de l'intériorité » est comme tout mythe philosophique un « mythe linguistique⁷ ». Il ne faut donc pas s'étonner que l'argument du langage privé soit *ipso facto* la déconstruction d'une certaine conception (mythologique) de l'expérience que le sujet peut faire de sa propre intériorité⁸. Si l'on considère que les critères gouvernant le discours que l'on tient sur nos vécus internes doivent être publics, il tombe en effet sous le sens que le rapport que le sujet entretient avec ses propres vécus possède une détermination sociale et communautaire⁹. Ainsi, la conséquence principale de l'argument du langage privé est une profonde remise en perspective de la nature

⁶ Dans ce chapitre, « l'argument du langage privé » renvoie à une nébuleuse assez complexe plutôt qu'à une section facilement identifiable des *Recherches*. La raison de cette imprécision découle d'un désaccord parmi les commentateurs qui ne s'entendent pas sur l'endroit où cet argument interviendrait chez Wittgenstein. Historiquement, l'argument du langage privé renvoie à la critique d'une certaine conception de la grammaire des expressions que nous utilisons pour désigner nos sensations (§243 et *sq.*). Néanmoins, Kripke s'est attaqué à l'interprétation classique en alléguant que la question du langage privé trouve sa solution au §202 où Wittgenstein soutient qu'il est impossible de suivre une règle « en privé ». Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 3.

⁷ Jacques BOUVERESSE, 1987, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, p. 57.

⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁹ Jean-Pierre COMETTI, 2004, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 37-38.

véritable de la représentation classique de l'intériorité. Le discours psychologique ne se fonde plus sur l'accès épistémologique privilégié que l'individu aurait à ses propres états mentaux (l'introspection). Si nous avons l'inclination à croire sur parole le locuteur s'attribuant un certain état mental, c'est parce que ce dernier dispose d'une « autorité de la première personne », qui lui est « conférée » par la communauté linguistique à laquelle il appartient¹⁰. Selon une telle interprétation de l'argument de Wittgenstein, la démonstration du caractère nécessairement public du langage implique une refonte de l'épistémologie classique et cartésienne à partir de laquelle on a pu concevoir la connaissance de soi¹¹.

Pour plusieurs raisons, j'ai décidé d'aborder l'argument du langage privé en le considérant comme un champ thématique autonome pouvant être séparé de la critique wittgensteinienne de l'introspection. 1/ Tout d'abord, un tel cloisonnement me semble incontournable si l'on veut rendre justice à la position de Husserl qui différencie soigneusement ces deux problèmes. Dans les *Idées directrices*, Husserl aborde au §79 les objections que soulève avec raison la méthode de l'introspection. Ce problème n'est pas à confondre avec celui suscité par l'articulation du vécu psychique et de son expression langagière et qui ne sera traité qu'au §124. 2/ D'un point de vue philosophique et conceptuel, cette précaution me semble aussi souhaitable. D'une certaine manière, elle permet d'éviter l'effet de contamination contre lequel Strawson nous met en garde dans sa célèbre recension des *Recherches philosophiques*¹². Dans ce texte remarquable, Strawson remarque que l'on décèle dans ce texte une thèse « forte » (*strong*) et une thèse « faible » (*weak*) à propos de la conception classique de la sphère intérieure et des états mentaux qui la peuplent. La thèse forte correspond à l'idée qu'il serait impossible au locuteur d'identifier ses états mentaux s'il ne possédait pas un langage public. Cette thèse forte implique un

¹⁰ Il s'agit d'une thèse défendue par Saul Kripke qui sera ensuite reprise par plusieurs auteurs. Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 73-93. Cf. Michel SEYMOUR, 2005, *L'institution du langage*, Montréal, Presses universitaires de Montréal ; Crispin WRIGHT, 2001, « *On Making One's Mind: Wittgenstein on Intention* » et « *Wittgenstein's Later Philosophy of Mind: Sensation, Privacy and Intention* », *Rails to Infinity*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.

¹¹ Selon les partisans de la lecture « communautaire », l'argument du langage privé remet en cause à la fois l'épistémologie et la métaphysique qui supportent la conception cartésienne de l'esprit. Cf. Jacques BOUVERESSE, 1987, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, p. 15. Ce point a été contesté par Merrill et Jaakko Hintikka qui soutiennent que l'argument du langage privé remet seulement en cause son épistémologie. Merrill HINTIKKA et Jaakko HINTIKKA, 1986, *Investigating Wittgenstein*, New York, Blackwell, p. 250. Même si l'argument qui vient instruire une telle thèse me semble contestable, je suis aussi d'avis que l'on peut difficilement tirer des conclusions ontologiques de l'argument de Wittgenstein. J'aurai l'occasion de m'expliquer sur ce point un peu plus bas.

¹² Peter STRAWSON, 1954, « Critical Notice », *Mind*, vol. 65, p. 84.

rejet radical du recours à l'introspection en philosophie. En effet, s'il est juste de prétendre que seule la maîtrise d'un langage public nous permet d'identifier nos états mentaux, on doit alors rejeter l'idée que l'on pourrait avoir une connaissance immédiate et directe de notre vie psychique à l'aide de l'introspection. Selon Strawson, cette thèse forte est inacceptable et elle découle d'une surestimation des conclusions que l'on peut tirer de la thèse faible selon laquelle les critères gouvernant notre langage doivent être publics. Alors que la thèse forte porte spécifiquement sur le vocabulaire psychologique, la thèse faible représente une thèse relativement triviale quant au fait que notre usage du langage est gouverné par des règles publiques. Peu importe ce que l'on pense de la validité d'une telle critique, reste que Strawson vise juste sur un point essentiel : la critique de l'introspection et le rejet de la possibilité d'un langage fondé sur des critères exclusivement privés représentent deux problèmes philosophiques différents. On doit donc être en mesure de les isoler et les traiter d'une manière autonome. 3/ Ce choix stratégique s'explique finalement par l'interprétation que je compte personnellement défendre de l'argument du langage privé et qui s'oppose à la lecture dite « communautaire ».

Selon cette lecture « communautaire », la grande découverte de Wittgenstein serait que la signification n'est pas un fait privé. La compréhension d'une signification ne devrait pas être conçue à la manière d'un état psychologique dont on pourrait faire la description par le biais de l'introspection. Selon cette approche, la signification correspond à une *pratique* gouvernée par des *normes sociales* possédant *des critères d'application publics*. Il va sans dire que si l'on endosse une telle position, l'effondrement de la notion même de langage privé entraîne dans sa chute toute philosophie de l'introspection.

Malheureusement pour les tenants d'une telle approche, cette lecture popularisée par Saül Kripke¹³ a fait l'objet d'une critique convaincante de la part de John McDowell¹⁴, Colin McGinn¹⁵, Gordon Baker et Peter Hacker¹⁶. Dans un

¹³ Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press.

¹⁴ John McDowell soutient dans *Mind and World* que l'argument du langage privé ne s'attaque pas à l'idée de vécus internes, mais bien au « mythe du donné » qui part du présupposé empiriste selon lequel nos états mentaux représentent le fondement ultime de notre connaissance du monde tout en étant dénués de toute articulation conceptuelle ou inférentielle. John MCDOWELL, 1994, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, p. 18-23. Cette thèse essentielle est le fruit d'une polémique intense avec les adeptes de la lecture de Kripke. Comme le note McDowell dans « *Criteria, Defeasibility, and Knowledge* », Wittgenstein ne nous invite pas à franchir le gouffre qui sépare la règle de son application, mais à rejeter la conception que se fait le sceptique de ce qui est donné qui

ouvrage qui a déclenché une vive polémique, Kripke soutient qu'il est indispensable de faire appel au jugement de la communauté pour dissiper le doute sceptique dont Wittgenstein serait l'inventeur et qui consisterait à se demander ce qui nous permet d'être absolument certains que nous *appliquons* correctement les règles qui gouvernent notre langage. À juste titre, McDowell a fait valoir contre Kripke qu'un tel appel à la communauté ne se trouve pas chez Wittgenstein, car le doute sceptique imaginé par Kripke n'a aucun sens lorsqu'on adopte une perspective comme celle de Wittgenstein. Le doute sceptique imaginé par Kripke n'est effectivement pas plausible, car Wittgenstein conteste précisément qu'il y ait un gouffre quelconque entre la règle et son application. Par conséquent, McDowell nie l'existence de l'espace logique au sein duquel un doute sceptique sur la légitimité de notre application de la règle pourrait s'insérer. Loin d'être un penseur « sceptique¹⁷ », Wittgenstein souligne qu'un tel doute n'a pas de lieu d'être, car le locuteur compétent possède une connaissance immédiate et directe de ce que la règle exige de lui. Par cette connaissance immédiate, toute forme d'interprétation réflexive et intellectuelle de la règle (qui prête effectivement le flanc au doute sceptique imaginé par Kripke) se trouve court-circuitée¹⁸.

nous pousse à croire qu'il y aurait un tel gouffre à combler. John McDOWELL, 1998, « *Criteria, Defeasibility, and Knowledge* », *Mind, Value, & Reality*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 385. En d'autres termes, l'analyse de Wittgenstein nous invite à repenser l'articulation de l'intérieur et de l'extérieur tout comme celle de la signification du monde des faits empiriques. D'une manière plus générale, McDowell reproche à Kripke de ne pas avoir pris au sérieux la distinction que fait Wittgenstein entre la compréhension et l'interprétation (*PU*, §201). Cf. John McDOWELL, 1998, « *Non-cognitivism and Rule Following* », « *Wittgenstein on Following a Rule* » et « *One Strand in the Private Language Argument* », *Mind, Value, & Reality*, *ibid.*, p.198-218, p. 221-262 et 279-296.

¹⁵ D'une manière nuancée et convaincante, Colin McGinn a tenté de montrer que Wittgenstein défend une conception « anti-intellectualiste » de la règle qui ne sombre pas pour autant dans une forme d'« existentialisme » sémantique. Cf. Colin MCGINN, 1984, *Wittgenstein on Meaning*, New York et Oxford, Basil Blackwell, p. 16, 23-24 et 134.

¹⁶ Dans le cas de la lecture proposée par Backer et Hacker, on soutient contre Kripke que le but de Wittgenstein n'est pas de montrer que notre usage du langage est une pratique sociale mais tout simplement de contester la légitimité d'un scepticisme cognitif en rappelant que notre usage du langage repose sur un savoir-faire et non pas un savoir théorique. Gordon BAKER et Peter HACKER, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations. Rules Grammar and Necessity*, v. 2, New York et Oxford, Blackwell, p. 82 et 100.

¹⁷ Kripke reconnaît que l'attribution d'une position « sceptique » à Wittgenstein soulève certaines difficultés puisque ceci semble entrer en contradiction avec sa volonté de respecter la grammaire du langage ordinaire. Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 69-70.

¹⁸ Ce paradoxe correspond en réalité à ce que Brandom nomme dans *Making it explicit* le « régularisme ». Selon la définition donnée par Wittgenstein dans les *Fiches*, interpréter un signe consiste à lui substituer un autre signe (*Z*, §229). Dès lors, « interpréter » une règle consiste à reformuler la norme qu'elle véhicule en produisant une nouvelle règle. À moins de mettre le doigt dans l'engrenage d'une terrible régression à l'infini, on doit reconnaître que la compréhension de la règle n'est pas une forme d'interprétation. Dans le jargon de Brandom, cela implique qu'une norme

Je tiens à souligner que je ne rejette pas seulement la version « forte » de la lecture communautaire. Les versions plus modérées me semblent tout aussi problématiques. Afin de sauver les acquis de la lecture de Kripke, Michel Seymour soutient que ces remarques « phénoménologiques » sont justes, mais qu'elles n'épuisent pas la complexité de l'argument de Wittgenstein, qui possède aussi une dimension « ontologique »¹⁹. Certes, la règle entretient avec son application une certaine forme d'immédiateté et de transparence. C'est d'ailleurs pour faire droit à ce fait « phénoménologique » que Wittgenstein souligne qu'il est possible de suivre une règle « aveuglément »²⁰. Toutefois, l'essentiel de l'argument n'est pas là. Selon l'interprétation privilégiée par Michel Seymour, le véritable enjeu de l'analyse de Wittgenstein est de répondre à notre « doute ontologique », qui porte, comme son nom l'indique, sur la nature « ontologique » de la signification. Même si, dans notre usage du langage, nous ne doutons pas de l'application que nous faisons des règles que nous utilisons, ce doute est salutaire, car il nous permet de nous arracher à la mythologie mentaliste nous faisant croire que la signification est un « fait » naturel et objectif.

L'interprétation défendue par Kripke (et reprise par Seymour) part du principe que la tâche de la philosophie serait de purger notre royaume ontologique de certains types d'entités métaphysiques illusoires que Wittgenstein nomme les « faits superlatifs »²¹. Dès lors, montrer que la signification n'est pas un vécu psychique, ce serait rendre service au philosophe qui croit à l'existence d'entités chimériques et illusoires. Malheureusement, une telle lecture semble reposer sur une incompréhension du rôle que possède la notion de « fait superlatif » dans l'économie générale de la pensée de Wittgenstein. Ce que les *Recherches* combattent avec énergie, ce ne sont pas les « faits superlatifs » en tant que tels, mais l'emploi des expressions superlatives que le philosophe se croit obligé d'en faire pour décrire les phénomènes qui l'intéressent. Le §192 me semble très clair à ce propos : « Vous n'avez pas de modèle de ce fait superlatif, mais vous êtes tentés d'employer une

n'a pas besoin d'être formulée d'une manière explicite pour que son statut normatif soit reconnu. Cf. Robert BRANDOM, 1998, *Making it explicit*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 23-26.

¹⁹ Michel SEYMOUR, 2005, *L'institution du langage*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, p. 117. Il s'agit d'une réponse à McGinn qui souligne que la préoccupation de Wittgenstein est d'offrir une « phénoménologie » de la pratique qui consiste à suivre une règle. Colin MCGINN, 1984, *Wittgenstein on Meaning*, New York et Oxford, Blackwell, p. 20.

²⁰ « Quand j'obéis à la règle, je ne choisis pas. J'obéis à la règle *aveuglément* » (PU, §219).

²¹ Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 69.

super-expression (on pourrait la nommer un superlatif philosophique) » (*PU*, §192). En elle-même, l'idée que la signification est une entité logée à l'intérieur de notre esprit est inoffensive. La preuve en est que nous invitons constamment nos interlocuteurs à dire « ce qu'ils ont en tête ». Ces formules deviennent toutefois problématiques lorsqu'on tente d'édifier une théorie philosophique à partir de ces images et de ces métaphores (*PU*, §115 ; *PB*, §49). Wittgenstein ne combat pas ces images, mais leur pouvoir de fascination, qui peut nous mener à employer des formules « superlatives » telles que « les significations sont des états mentaux ». Ainsi, le projet de Wittgenstein ne consiste pas à purifier notre ontologie²². Il s'agit au contraire de purger le discours philosophique des formules superlatives qui le contaminent, qui n'ont aucun équivalent dans le langage ordinaire et qui s'avèrent dénuées de sens²³.

S'il est légitime de dire que j'ai une certaine idée en tête lorsque j'emploie telle ou telle expression, cela ne m'autorise d'aucune manière à tirer la conclusion que ce n'est pas l'usage, mais l'idée que j'ai en tête qui détermine la signification d'une expression. Un passage des *Remarques philosophiques* apporte relativement à cette question une précision essentielle :

Aussi longtemps que par âme on se représente une chose, un corps qui est dans notre tête, cette hypothèse *n'est pas dangereuse*. Ce n'est pas dans l'imperfection et la grossièreté de nos modèles que gît le danger, mais dans leur manque de clarté (d'univocité).

Le danger commence lorsque nous remarquons que l'ancien modèle ne suffit pas, quand cependant nous ne le changeons pas, mais quand pour ainsi dire nous ne faisons que le sublimer. Aussi longtemps que la pensée est dans ma tête, tout va bien ; mais il y a danger à partir du moment où nous disons que la pensée n'est pas dans ma tête, mais dans mon esprit (*PB*, §230).

Ce passage démontre d'une manière exemplaire que la démarche thérapeutique de Wittgenstein ne tire pas son origine d'une préoccupation ontologique mais d'un souci grammatical. Le danger ne réside pas dans le fait superlatif, mais dans la super-expression. Ceci ne signifie bien sûr pas que les remarques grammaticales ne peuvent

²² À ce sujet, on doit prendre au sérieux Wittgenstein lorsqu'il précise qu'il rejette le platonisme non pas pour des raisons ontologiques, mais pour des raisons grammaticales. « Plutôt que de "chimères" j'aurais pu dire "fausse idéalisation". Peut-être que les idées platoniciennes sont de fausses idéalisations. Lorsque nous sommes en présence de quelque chose de tel, celui qui se livre à cette fausse idéalisation profère du non-sens – car il utilise une manière de parler qui est valide dans un jeu de langage et qu'il l'applique à un autre jeu de langage où cette manière de parler est inappropriée » (*LWPP II*, p. 48).

²³ Comme le note avec justesse Colin McGinn, la question de savoir si la signification correspond ou non à un fait est vide de sens pour Wittgenstein. Colin MCGINN, 1984, *Wittgenstein on Meaning*, New York et Oxford, Blackwell, p. 71.

avoir de conséquences ontologiques. La grammaire philosophique possède bel et bien un contenu « ontologique » au sens où la grammaire du langage ordinaire peut en avoir un²⁴. Reste que le projet philosophique de Wittgenstein ne consiste pas à pourchasser des fictions ontologiques, mais à purger la philosophie des « fictions grammaticales » qui brouillent la représentation que l'on se fait de notre langage ordinaire²⁵. En somme, le danger réside dans la vision mythologique et illusoire de la grammaire de notre langage que risque d'introduire l'expression superlative.

De plus, il est pour le moins difficile de concéder que la démarche de Wittgenstein soit irréductible à une « phénoménologie », et qu'il faudrait lui ajouter un volet « ontologique ». Cette difficulté a pour raison principale le fait que ce dernier n'a jamais employé le terme « phénoménologie » en lui donnant un tel sens²⁶. En toute rigueur, la lettre du texte pointe dans la direction opposée. Même si Wittgenstein reconnaît volontiers l'existence de problèmes phénoménologiques, il n'y a pas de place chez ce dernier pour une « phénoménologie » puisque c'est l'analyse grammaticale qui doit venir les résoudre²⁷. Comme le proclame le slogan du *Big Typescript* : « La phénoménologie est grammaire » (*BT*, §94, p. 295). Derrière cette précision se cache une idée essentielle : les analyses de Wittgenstein ne sont ni « phénoménologiques » ni « ontologiques », mais grammaticales.

Il n'en demeure pas moins que l'on peut qualifier les analyses grammaticales de Wittgenstein de « phénoménologiques » en un sens plus relâché dans la mesure où celui-ci se propose de décrire l'usage concret que nous faisons des mots pour dénouer certaines perplexités philosophiques²⁸. C'est en ce sens beaucoup plus modeste que l'on doit comprendre la thèse de Michel Seymour, qui insiste sur l'écart séparant les enjeux « phénoménologiques » et « ontologiques » de l'argument du

²⁴ Après tout, les mots « est » et « objet » relèvent aussi de la grammaire de notre langage. Cf. *PU*, §373 et *Z*, §142. En ce sens, on pourrait dire que l'ontologie n'échappe pas à la juridiction de la grammaire.

²⁵ « “N'es-tu donc pas un béhavioriste masqué ? Au fond, ne dis-tu pas que tout est fiction, sauf le comportement humain ?” – Si je parle d'une fiction, c'est d'une fiction *grammaticale* » (*PU*, §307).

²⁶ Pour une étude du parcours intellectuel de Wittgenstein avec pour fil directeur le concept de phénoménologie, cf. Merrill HINTIKKA et Jaakko HINTIKKA, 1986, *Investigating Wittgenstein*, New York, Blackwell.

²⁷ « Il n'y a certes pas de phénoménologie, mais il y a bel et bien des problèmes phénoménologiques » (*BFL I*, §53).

²⁸ Il s'agit d'une idée défendue par Christiane Chauviré qui exagère un peu en affirmant que l'on peut considérer que Wittgenstein est un « grand phénoménologue » dans la lignée de Brentano. Christiane CHAUVIRÉ, 2003, *Voir le visible : La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, Presses universitaires de France, p. 46.

langage privé²⁹. Une fois cette précision faite, la distinction de l'ontologie et de la phénoménologie soulève cependant encore quelques difficultés. Si la reconstruction de la conception wittgensteinienne de la philosophie que j'ai développée au Chapitre II est juste (2.3), la distinction de l'ontologie et de la phénoménologie doit être rejetée. Selon l'interprétation que je défends, la thèse fondamentale de Wittgenstein consiste à soutenir que la grammaire est « autonome », « arbitraire » et « conventionnelle », c'est-à-dire qu'elle ne possède aucun fondement ontologique ou factuel³⁰. La grammaire ne possède pas de fondement et, par conséquent, il n'y a rien qui se cache en arrière de notre langage et de sa grammaire qui permettrait d'*expliquer* et de *justifier* nos usages (*PU*, §126). Loin de croire que le niveau « descriptif » et « phénoménologique » est insatisfaisant et doit être complété par un volet « explicatif » et « ontologique », Wittgenstein est au contraire persuadé qu'une telle insatisfaction est symptomatique d'une conception mythologique du langage et de la tâche de la philosophie³¹. Par conséquent, la théorie communautaire n'est pas nécessaire à l'étanchement de notre « doute ontologique » puisque la question du fondement factuel et ontologique de la grammaire n'a pas de sens pour Wittgenstein. Loin de chercher une solution au paradoxe sceptique, il faudrait plutôt se demander pourquoi nous avons la tendance à croire d'une manière erronée que la signification d'une expression doit avoir un statut ontologique spécifique (psychologique, idéal ou social) pour que la légitimité de nos pratiques langagières soit assurée. – À cet égard, les conséquences « ontologiques » de l'argument de Wittgenstein ne découlent

²⁹ Cette distinction représente une reformulation d'une remarque de Kripke selon laquelle le scepticisme auquel Wittgenstein s'attaque n'est pas seulement *épistémologique* mais aussi métaphysique. Cf. Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 21.

³⁰ Il s'agit de la critique servie par Hacker et Backer à Kripke. Gordon BAKER et Peter HACKER, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations. Rules Grammar and Necessity*, v. 2, New York et Oxford, Blackwell, p. 151, 161, 172, 198 et 243. Cette objection a aussi été développée d'une manière convaincante par Simon Blackburn. Le recours à la sphère sociale ne permet pas de résoudre le problème parce que la même difficulté se pose lorsqu'on se demande si telle ou telle expression est utilisée d'une manière correcte lorsqu'on compare les usages que peuvent en faire un locuteur français et un locuteur québécois. En réalité, le paradoxe ne peut disparaître qu'à partir du moment où l'on change la vision que l'on porte sur notre propre usage du langage. Il faut renoncer à l'idée fausse selon laquelle nos pratiques langagières ne sont légitimes que dans la mesure où elles ont pour fondement un fait objectif. Simon BLACKBURN, 1984, « The Individual Strikes Back », *Synthese*, vol. 58, p. 281–301.

³¹ Selon le diagnostic de McDowell, le problème des lectures communautaires de Wittgenstein est qu'elles ne sont pas capables de prendre au sérieux le fait que nos pratiques langagières peuvent être légitimes sans avoir de justifications. John MCDOWELL, 1998, *Mind, Value, & Reality*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 240-241. Cette incapacité découle du fait qu'elles sont incapables de reconnaître qu'à un certain moment la chaîne des justifications finit par s'épuiser : « Si dès lors j'ai épuisé toutes les justifications, me voici donc avoir atteint le roc dur et ma bêche se recourbe » (*PU*, §217).

pas de la « découverte » du caractère social du langage, mais bien du refus d'introduire des entités ontologiques pour rendre compte de son fonctionnement. Wittgenstein ne reproche pas au « privatophone³² » de croire que la signification est un fait psychologique alors qu'il s'agirait d'un fait social. Wittgenstein conteste plutôt la fausse croyance selon laquelle la normativité qui irrigue nos pratiques langagières exige un fondement ontologique et doit être rapportée à des faits.

À partir du moment où l'on renonce à produire une interprétation « ontologique » de l'argument du langage privé, la question se pose bien sûr de savoir quel est le mythe que l'analyse de Wittgenstein aurait pour objectif de ruiner. Comme j'ai déjà eu l'occasion de l'annoncer, la thèse que je voudrais défendre dans ce chapitre est la suivante : l'argument du langage privé a pour cible principale le « mythe de l'inexpressivité » et non pas le « mythe de l'intériorité » (quoique ledit argument du langage privé ait pour conséquence indirecte de remettre en cause une certaine conception mythologique de l'intériorité). De ce point de vue, le véritable adversaire historique de Wittgenstein n'est pas Descartes, mais bien Locke³³, qui soutient que la signification renvoie à une représentation mentale que l'on « associe³⁴ » à un signe par le biais d'une *interprétation*. Pour Locke, le signe se présente effectivement comme un objet physique et opaque auquel on joint une signification invisible³⁵. Comprendre un signe, c'est donc l'interpréter afin de passer du signe matériel à la signification mentale qu'il véhicule. En d'autres termes, comprendre un signe, c'est le *décoder* en lui associant une signification par

³² Je reprends cette expression pratique et commode à Michel Seymour, qui l'emploie pour désigner le locuteur capable d'employer un langage essentiellement privé. Michel SEYMOUR, 2005, *L'institution du langage*, Montréal, Presses universitaires de Montréal.

³³ Il s'agit de la thèse de Jacques Bouveresse. Cf. Jacques BOUVERESSE, 1987, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, p. 50.

³⁴ Je tiens à souligner que Locke n'emploie pas le terme d'association pour caractériser la relation que le signe entretient avec la signification mentale. L'association renvoie à une connexion entre des idées qui est établie passivement. Pour cette raison, le terme d'association ne peut être qu'inadéquat, car le signe entretient avec sa signification un rapport artificiel qui dépend de la volonté du locuteur qui l'emploie. Pour cette raison, Locke préfère penser la relation d'expression en employant le vocabulaire de la substitution (*to stand for*) ou de l'imposition (*to impose*). Je tiens toutefois à résumer la position de Locke en faisant appel au concept d'association pour essentiellement deux raisons. D'une part, Wittgenstein et Husserl développent leur conception du signe en rejetant la conception « associationniste » qui correspond à celle développée par Locke. Reprendre le jargon technique de Locke aurait donc compliqué inutilement les analyses du présent chapitre. Deuxièmement, si Wittgenstein et Husserl rejettent le modèle de l'association, c'est parce qu'ils refusent de considérer que la relation entre le signe et la signification qu'il exprime est contingente et arbitraire, ce qui est justement suggéré par la thèse lockéenne selon laquelle la signification d'un signe linguistique découle de la volonté du locuteur qui peut lui imposer une signification de son choix.

³⁵ John LOCKE, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford et New York, Oxford University Press, III, 2, p. 406.

l'intermédiaire de conventions socialement admises³⁶. Selon Wittgenstein, il se cache derrière ce modèle une falsification phénoménologique du commerce habituel que nous avons avec les signes. En soutenant que la compréhension que nous avons des signes langagiers ne relève pas de l'interprétation (*PU*, §201), Wittgenstein nous rappelle que les signes possèdent dans la vie ordinaire une certaine « transparence », qui fait en sorte que nous pouvons les comprendre sans avoir à deviner leur signification par l'intermédiaire d'une interprétation. Sans doute, le rejet de l'explication « associationniste » du rapport que le signe entretient avec sa signification est solidaire de la remise en cause d'une certaine forme de mentalisme. Je soutiens néanmoins que le fil conducteur de l'argument n'est pas le monstre de la « signification privée », mais bien la thèse lockéenne selon laquelle on pourrait rendre compte de l'expressivité des signes à partir d'une explication causale et associationniste.

3.1.2. L'unité expressive de l'intériorité et de sa manifestation comportementale

Comme le note avec justesse Jacques Bouveresse, le fameux argument du langage privé a donné naissance à un débat stérile et la faute en revient probablement à Wittgenstein lui-même, qui n'est pas parvenu à identifier de manière précise le problème philosophique auquel il s'attaque avec cet argument³⁷. Cette difficulté est en grande partie tributaire de l'indifférence caractéristique de Wittgenstein à l'égard de l'histoire de la philosophie, indifférence qui s'affiche avec éclat dans la « Préface » du *Tractatus*³⁸. S'il est vrai que le Wittgenstein tardif ne croit pas que le *Tractatus* ait apporté une solution définitive aux problèmes de la philosophie, il restera toujours convaincu que l'histoire de la philosophie n'a aucun intérêt philosophique. De même qu'il n'est pas pertinent de connaître les influences de Tolstoï pour apprécier la lecture de *Guerre et Paix*, Wittgenstein ne voit aucun intérêt à attribuer les positions philosophiques qu'il combat à telle ou telle figure historique³⁹. Wittgenstein ne nie pas que les problèmes philosophiques soient liés à une certaine situation historique et culturelle ; il insiste au contraire à plusieurs

³⁶ *Ibid.*, III, 9, p. 479.

³⁷ Jacques BOUVERESSE, 1987, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, p. 48-49.

³⁸ « Je n'indiquerai pas mes sources, parce qu'il m'est indifférent de savoir si ce que j'ai pensé l'a déjà été par un autre avant moi » (*T*, p. 27).

³⁹ Les *Remarques mêlées* insistent la parenté qu'il y a entre l'enquête philosophique et l'expérience esthétique (*VB*, p. 82 [p. 25]). Pour une critique de l'usage des notions de cause et d'influence en histoire, cf. *VB*, p. 130.

reprises sur la détermination historique des problèmes philosophiques qui nous tourmentent⁴⁰. Toutefois, faire face à un problème philosophique, ce n'est pas s'opposer à une certaine figure de l'histoire de la philosophie. Il s'agit plutôt de s'attaquer à une tentation qui s'enracine dans la grammaire même de notre langage⁴¹. Pour cette raison, Wittgenstein est convaincu qu'une démarche philosophique véritablement « révolutionnaire » ne consiste pas à renverser une figure philosophique déterminée (Descartes, Locke, etc.). Tout au contraire, « le philosophe est quelqu'un qui doit guérir en lui-même de nombreuses maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux saines notions du sens commun » (*VB*, p. 106 [p. 44]). Finalement, peu importe si Locke ou Descartes ont été victimes ou non de la tentation qui est l'origine du mythe du langage privé combattu par Wittgenstein. Si l'on discute encore aujourd'hui du mythe d'une intériorité absolument privée, c'est parce que nous sommes toujours tourmentés par une tentation que l'on peut néanmoins trouver chez de tels auteurs.

La brume qui entoure les débats portant sur les textes de Wittgenstein relativement à la question du langage privé témoigne des défauts d'une telle approche. D'ailleurs, cette rhétorique philosophique qui nous invite à cesser de critiquer les positions philosophiques de différents auteurs pour plutôt s'attaquer aux « mythes » ou aux « images » est contestable. Trop souvent, ces « mythes » sont des épouvantails construits par les tenants de l'approche thérapeutique qui ne parviennent que très rarement à briser le charme des supposées pathologies des philosophies traditionnelles. À cet égard, on pourrait se demander si une « tentation » en est vraiment une si l'on ne parvient même pas à identifier un seul philosophe qui ait effectivement succombé à la tentation en question.

L'état de la littérature consacrée à ce thème du langage privé ne fait que confirmer les problèmes liés à la stratégie argumentative choisie par Wittgenstein. Non seulement il n'existe aucun consensus sur la nature de l'argument de Wittgenstein, mais les commentateurs ne sont pas en mesure de s'entendre sur l'endroit précis où ledit argument intervient au sein des *Recherches*. Selon une lecture classique et répandue (Hacker et Baker), l'argument représente une réfutation

⁴⁰ Von Wright souligne à juste titre que pour Wittgenstein nos jeux de langage possèdent un enracinement historique. Georg Henryk von WRIGHT, 1986, « Wittgenstein et son temps », *Wittgenstein*, Trans-Europ-Repress, p. 217-229. Cf. *VB*, p. 69 [p. 15], p. 105 [p. 42-43] et p. 152 [p. 79].

⁴¹ « Nous sommes en lutte avec la langue » (*VB*, p. 65 [p. 11])

de l'idée selon laquelle le vocabulaire mental tire sa signification des états mentaux privés auquel il ferait référence. Cette hypothèse de lecture nous mène à limiter l'argument du langage privé aux §§283–315⁴². En somme, il s'agit de montrer que les vécus mentaux privés ne jouent aucun rôle dans l'usage que nous faisons du langage. Kripke conteste cette idée même en soutenant que le véritable objectif de Wittgenstein est de montrer que les règles qui gouvernent notre langage doivent être publiques et sociales. Cette conviction induit une lecture différente des *Recherches* dont la conséquence la plus importante est l'idée selon laquelle l'argument débute au §143 pour trouver sa conclusion au §202⁴³.

À juste titre, la majorité des commentateurs ayant proposé une reconstruction de l'argument du langage privé ont tenté de déterminer la position critiquée par Wittgenstein en cherchant au sein de l'histoire de la philosophie un interlocuteur crédible. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner, l'analyse du langage développée par Locke dans l'*Essai* s'expose directement à l'attaque du langage privé mise en chantier par les *Recherches philosophiques*. Une telle hypothèse n'a cependant un sens que si l'on s'accorde pour dire que l'argument du langage privé consiste à montrer que les concepts psychologiques ne sont pas des signaux ou des indices qui tireraient leur signification du fait qu'ils renvoient à des états mentaux privés et invisibles (thèse explicitement défendue par Locke⁴⁴). Néanmoins, si l'on crédite l'argument du langage privé d'avoir réfuté une certaine conception de la règle, il est plus difficile de voir l'intérêt de la référence à la Locke⁴⁵.

Bien que je souscrive à l'opinion générale selon laquelle l'objectif central de l'argument du langage privé consiste à écarter toute approche philosophique qui voudrait faire des concepts psychologiques des *noms* ayant un sens en vertu du fait qu'ils dénotent des entités privées (*PU*, §§283–315), j'estime que les réflexions relatives à la notion de règle (*PU*, §§184–202) sont de la première importance pour comprendre la tentation philosophique qui est l'origine du monstre conceptuel que représente le langage privé. Étant donné que la théorie lockéenne du langage n'est

⁴² Peter HACKER, 1990, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations. Wittgenstein – Meaning and Mind*, Oxford, Blackwell, p. 5.

⁴³ Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 2-3.

⁴⁴ John LOCKE, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 402 et p. 402.

⁴⁵ En effet, Locke n'offre pas une théorie de la normativité des règles linguistiques. Il serait donc difficile de tenter un rapprochement avec le l'argument du langage privé si on l'interprète comme une description de la normativité des règles gouvernant le fonctionnement de notre langage.

pas selon moi le bon modèle pour exhiber le paradoxe que recèle la notion de règle, j'aimerais entreprendre l'exposé de l'argument de Wittgenstein en l'inscrivant dans des coordonnées historiques légèrement différentes et risquer un rapprochement avec la théorie kantienne de la moralité, qui me semble être des plus éclairants. Ce détour me permettra de montrer qu'il ne suffit pas d'adopter une conception « communautaire » et « sociale » du langage pour échapper à la mythologie critiquée par Wittgenstein.

Dans *La fondation de la métaphysique des mœurs*, Kant s'attaque aux théories conséquentialistes, qui jugent la moralité d'une action d'après ses conséquences. L'exemple employé par Kant pour établir l'insuffisance du critère comportemental est célèbre : même si la décision du marchand d'exiger un prix fixe à tous ses clients est *conforme* à la loi morale, il n'en demeure pas moins que l'intention qui *se cache derrière* cette action peut être égoïste et intéressée. En effet, ce n'est pas parce qu'il facture le même prix à un enfant qu'à un adulte que son action est gouvernée par un souci d'équité⁴⁶. Afin de rendre compte de cas où les conséquences d'une action sont bonnes alors que la motivation est répréhensible d'un point de moral, Kant distingue l'action *conforme au devoir* (*pflichtmäßig*) de l'action *faite par devoir* (*aus Pflicht*). Selon la terminologie de Kant, une action ne pourra être dite bonne que si elle a été faite « par devoir », c'est-à-dire seulement si elle se fonde sur une « bonne volonté ».

Même si le paradoxe identifié par Wittgenstein se déploie sur un tout autre terrain philosophique, le point de départ est exactement le même. Lorsque l'instituteur écrit une suite sur le tableau (1000, 1002, 1004...) et demande à un étudiant de la compléter, nous ne pouvons pas toujours distinguer l'élève qui donne la bonne réponse par hasard de celui qui comprend effectivement comment poursuivre la suite⁴⁷. Il est tout à fait possible d'imaginer un cas où les deux étudiants ont un comportement conforme à la règle gouvernant la série alors que seul le second

⁴⁶ Emmanuel KANT, *La métaphysique des mœurs I*, Flammarion, tr. fr. A. Renaut, Paris, 1994, p. 65.

⁴⁷ Wittgenstein formule de la manière suivante la tentation qui nous conduit à supposer que le comportement n'est pas suffisant pour évaluer la compréhension d'une règle : « Tu pourras alors peut-être dire : Assimiler (ou comprendre) le système ne peut consister à développer la suite jusqu'à tel et tel nombre ; la développer n'est que l'application de la compréhension. Quant à la compréhension elle-même, elle est un état d'où découle l'usage correct » (*PU*, §146).

élève suit effectivement la règle en question⁴⁸. Puisque dans certains cas nous ne sommes pas en mesure de distinguer sur la base du comportement les deux étudiants, la tentation est très forte d'adopter la solution préconisée par Kant et de conclure que le comportement n'est pas un bon critère pour évaluer la compréhension d'une règle. Dès lors, pour déterminer si une règle a été comprise ou non, on dira que l'on ne peut le savoir qu'en considérant l'état mental de compréhension qui se cache *derrière* le comportement identique des deux étudiants⁴⁹.

La thèse de Kant part d'une observation difficilement contestable : un agent moral peut toujours « dissimuler » ses véritables intentions. Il n'en demeure pas moins qu'une telle formulation est trompeuse parce qu'elle tire des conclusions morales et pratiques en voulant tenir compte d'une possibilité qui relève bien plus de la spéculation théorique que de la délibération pratique. Wittgenstein donne le tour suivant à cette intuition :

Le concept de dissimulation sert à des problèmes pratiques. Je veux dire : si quelqu'un qui fomenté les plus sombres intrigues n'accomplit que de bonnes et nobles actions jusqu'au moment où il perpètre son noir forfait, ce n'est aussi que 'théoriquement' que cela pourrait constituer une dissimulation (*Verstellung*) ; car rien là n'a plus l'aspect de la dissimulation et les conclusions auxquelles conduisent dans un cas normal de sombres machinations ne seraient nullement pertinentes (*EP*, §270).

On a l'impression que le comportement à lui seul ne nous permet pas de juger des intentions d'un individu, car il est toujours possible d'imaginer un cas où une série de bonnes actions participeraient d'un horrible plan machiavélique. Derrière cette conclusion se cache une grave erreur philosophique consistant à accorder un poids exorbitant à des exemples « anormaux » qui représentent bien plus des problèmes « théoriques » que « pratiques ». Sans doute, il est toujours possible d'imaginer qu'un individu retors se soit glissé dans ma vie pour accomplir un terrible projet de vengeance à la manière du Comte de Monte-Cristo. Mais pourquoi cette possibilité (théorique) devrait-elle changer mon existence pratique dans laquelle je porte constamment des évaluations morales sur le comportement des autres ? Comme le note Wittgenstein dans les *Notes sur l'expérience privée et les sense data* : « Le fait que nous le fassions dans certains cas ne prouve pas que nous le fassions toujours »

⁴⁸ Comme le souligne Wittgenstein : « croire qu'on suit la règle n'est pas la suivre effectivement » (*PU*, §202).

⁴⁹ Par exemple, nous sommes tentés de dire que l'état mental est le seul critère nous permettant de déterminer si un individu est effectivement en train de lire et ne fait pas semblant (*PU*, §159).

(*NPESS*, p. 110). Dans certains cas, il est tout à fait possible qu'un individu tienne des propos mensongers. Mais il est absurde d'en tirer la conclusion qu'il est « toujours possible qu'une expression soit un mensonge » (*NPESS*, p. 57). D'un point de vue théorique, il est toujours *possible* qu'un individu dissimule ses véritables intentions. Toutefois, il serait absurde de creuser artificiellement l'écart entre l'intention et le comportement en soutenant qu'il est impossible de connaître les véritables intentions des agents moraux, car celles-ci sont « cachées » et « inconnaissables ». Habituellement, si nous disons d'une personne qu'elle dissimule ses véritables intentions, c'est parce que nous nous trouvons dans une situation tout à fait particulière faisant en sorte que nous avons des raisons de le croire : « Ce n'est donc pas n'importe quel comportement dans n'importe quelle circonstance qui peut constituer une dissimulation. (La 'dissimulation' comporte l'occasion, le motif, etc.) » (*EP*, §262). L'erreur est ici de croire que l'opposition de la sincérité et de la dissimulation se superpose simplement à celle de l'intérieur et de l'extérieur. En réalité, lorsque nous traçons une telle distinction dans la vie pratique et disons d'un individu qu'il dissimule ses véritables intentions, notre jugement repose sur l'observation de ses paroles et de ses agissements extérieurs (*EP*, §902).

Après avoir fait cette remarque, on pourrait même se demander si la possibilité d'une dissimulation systématique a un sens plausible d'un point de vue théorique. Pour se convaincre du contraire, il s'agira de prendre l'exemple du tribunal, qui permet de tourner en ridicule la conception classique de l'intériorité : « Ne serait-il pas ridicule qu'un avocat déclarât devant un tribunal qu'un témoin ne peut pas *savoir* qu'Untel s'est mis en colère, puisque la colère est quelque chose d'intérieur ? — À ce train là, on ne peut pas non plus savoir si la pendaison est une peine » (*LSPP II*, p. 109 [p. 84–85]). On voit alors l'absurdité d'une telle conception de l'intériorité, qui entraîne toute une série de conséquences plutôt gênantes en commençant par l'effondrement de notre système juridique.

Pour reprendre un terme à la mode aujourd'hui, disons que Wittgenstein s'attaque ici à ce que l'on pourrait nommer, par analogie, la conception « conjonctiviste » de l'action. Ce terme renvoie à la distinction faite en philosophie de la perception entre les théories disjonctivistes et conjonctivistes. Contre les théories « conjonctivistes » considérant que le contenu représentationnel d'une perception ne permet pas au sujet de déterminer s'il s'agit d'une perception véridique ou illusoire, Hinton a démontré qu'il est erroné de faire comme si l'illusion et la

perception étaient identiques d'un point de vue phénoménologique. Dans certains contextes tout à fait précis, il est juste de dire que je ne suis pas en mesure de juger que la perception que j'ai du mannequin dans la vitrine est illusoire lorsque j'ai l'impression qu'il s'agit d'une vraie personne. Toutefois, ce n'est pas parce que dans certains contextes je n'ai pas de critères pour départager une perception adéquate d'une illusion qu'il faut jeter le bébé avec l'eau du bain et considérer qu'il n'y a aucune différence entre les deux. Contre une telle confusion, Hinton nous invite à adopter une conception disjonctiviste de la perception, qui refuse de considérer que l'illusion et la perception possèdent un noyau phénoménologique commun⁵⁰. Dans le cas de la perception, ce mythe du noyau commun nous mène à présupposer, sous prétexte que toute conscience est conscience de quelque chose, que même dans le cas de l'illusion quelque chose est perçu. Ceci nous pousse à dénaturer la grammaire de la perception en supposant que la relation que l'esprit entretient avec le monde est médiatisée par une instance intercalaire, à savoir un « objet intentionnel ». Les théories du comportement s'exposent à la même tentation philosophique.

Dans le cas de l'intentionnalité pratique, on se concentre sur l'élément commun (le comportement) et on en tire la conclusion que seul un état mental peut distinguer l'action véritablement bonne d'un point de vue moral. Là-contre, Wittgenstein ferait valoir que notre « soif de généralité » (*craving for generality*) nous aveugle et nous empêche de voir que la distinction entre la bonne action et la bonne action simulée se manifeste, la plupart du temps, au niveau même du comportement. En effet, si l'on pense qu'une action mal intentionnée peut se manifester d'une manière telle qu'il soit impossible de la distinguer de la bonne action, c'est parce que l'on n'a pas été suffisamment attentif aux différents contextes dans lesquels ces deux comportements peuvent se manifester.

Cette analyse semblera à plusieurs nettement insuffisante, car elle repose, du moins apparence, sur la bonne volonté des agents. En effet, ne pourrait-on pas imaginer une société composée d'individus aux sentiments sombres et intéressés qui ne laisseraient rien transparaître de leur méchanceté dans leur comportement ? De même, ne pourrait-on pas imaginer des étudiants qui auraient appris par cœur toutes

⁵⁰ J.M. HINTON, 1967, « Experiences », *Philosophical Quarterly*, vol. 17, p. 11 et 1967, « Visual Experiences », *Mind*, vol. 76, p. 220 et p. 223-224. L'analyse de Hinton me semble découler de la soif de généralité critiquée par le *Cahier bleu*. Dans ce texte, Wittgenstein critique la soif de généralité qui pousse constamment les philosophes à chercher l'élément commun à différents phénomènes, ce qui conduit ces derniers à être aveugles aux différences distinguant les phénomènes en question (*BlB*, p. 56 et sq. [p. 17 et sq.]).

les réponses d'un examen dans le seul but de bernier leur professeur ? Qu'est-ce qui m'assure que l'étudiant qui parvient à continuer la série le fait parce qu'il la *comprend* et non pas simplement parce qu'il veut me tromper ? Etc. Si l'on se fie seulement à l'observation du comportement, il semble impossible d'exclure de telles possibilités. Comme je viens de le souligner, Wittgenstein estime que l'on accorde généralement beaucoup trop de poids à ces scénarios hypothétiques lorsqu'on tire la conclusion que le comportement n'est pas un bon critère et qu'il faut donc en trouver un autre. Ce qui semble présupposé par Wittgenstein, c'est donc que les individus que nous rencontrons sont de « *bonne foi* » (*NPESS*, p. 253). Par exemple, lorsque Maude me dit qu'elle a l'intention d'aller au centre-ville cet après-midi, je *présuppose* qu'elle est de bonne foi et qu'il s'agit bel et bien de son intention, car je ne dispose pas de critères définitifs qui me permettraient d'en être absolument certain. On a alors l'impression que l'expression se suffit à elle-même lorsque je considère que mon interlocuteur est « sincère » (« *bona fide* »)⁵¹ : « Peu importe *ce qui* se trouve derrière l'expression, si toutefois celle-ci est une expression sincère de la chose en question. » (*NPESS*, p. 240)

Le problème devient alors le suivant : comment être certain que mon interlocuteur est de bonne foi ? On pourrait imaginer un étudiant qui donne systématiquement la bonne réponse non pas parce qu'il maîtrise la règle, mais parce qu'il a trouvé un moyen de tricher pour me tromper. Dans le même esprit, Wittgenstein évoque le cas de l'enfant « pervers » qui ne serait pas honnête lorsqu'il décrit sa propre expérience perceptuelle :

Mais ne pourrions-nous imaginer chez l'enfant une forme de perversité qui le pousserait à dire 'rouge' quand il a vu du vert et v[ice] ve[rsa], une perversité que nous ne pourrions pas démasquer parce qu'il lui arrive de voir du rouge dans les cas où nous, nous disons 'vert' (*NPESS*, p. 23)?

Considérer qu'un tel scénario est logiquement possible et ne peut pas être exclu *a priori*, c'est s'engager sur un chemin dangereux débouchant sur l'aporie du langage privé. Souvent, on imagine le langage privé comme étant celui d'un Robinson Crusoé qui n'aurait jamais été en contact avec aucune forme de civilisation. À plusieurs reprises, Wittgenstein souligne qu'il s'agit d'une fausse piste. Le langage privé renvoie non pas à une question factuelle, mais bien à une question conceptuelle, qui pose un problème de principe. L'enjeu philosophique lié au langage

⁵¹ Je rappelle au passage que le concept de « sincérité » n'a aucune implication morale ici. *LSPP II*, p. 76 [p. 56].

privé peut être formulé de la manière suivante. Il est impossible d'imaginer que l'écart séparant notre intériorité de nos comportements linguistiques soit tel qu'il implique que les critères de la sincérité et de la perversité soient strictement privés. Loin d'être un Robinson Crusoé moderne, le fantasme du privatophone correspond donc à celui d'un locuteur qui serait en mesure de faire un usage purement idiomatique du langage (car il serait le seul à savoir s'il fait ou non un usage « sincère » des signes). En somme, le privatophone n'est pas Robinson Crusoé mais Humpty-Dumpty, personnage célèbre d'*Alice au Pays des Merveilles*, qui donne aux mots qu'il utilise les significations qui lui plaisent⁵². Contre cette tentation d'un langage absolument idiomatique, Wittgenstein fera bien sûr valoir qu'un langage ne peut pas en être un s'il n'exclut pas la possibilité logique d'une perversité systématique des locuteurs qui l'utilisent.

Pour être plus précis, l'inquiétude liée à la possibilité d'un tel langage privé repose sur une profonde incompréhension de la grammaire des concepts de « comportement », de « dissimulation » et de « sincérité ». Si l'on estime que le comportement à lui seul n'est pas suffisant pour déterminer la sincérité des locuteurs, le rapport de l'intérieur et de l'extérieur devient obscur. Toutefois, avant d'exposer la position défendue par Wittgenstein, j'aimerais revenir sur les interprétations proposées par Kripke et McDowell de l'argument du langage privé. Je voudrais montrer que le désaccord fondamental opposant ces deux lectures découle très exactement du traitement qu'ils font de cette question de la sincérité. Alors que la lecture de Kripke suppose que l'hypothèse d'une perversité ne peut pas être exclue d'entrée de jeu, McDowell soutient au contraire que la maîtrise de capacités linguistiques et conceptuelles transforme la nature même de nos comportements en venant garantir une sincérité minimale des locuteurs. Tout en estimant que la lecture que je défends de Wittgenstein est beaucoup plus proche de la position de McDowell que celle de Kripke, j'aimerais montrer (3.2 et 3.3) que ces deux interprétations sont inadéquates et ne parviennent pas à prendre toute la mesure de la radicalité de l'expressivisme de Wittgenstein. Ce bref détour me permettra d'établir que l'on ne

⁵² Je fais ici allusion à ce passage célèbre : « “Je ne sais pas ce que vous voulez dire par là” Humpty-Dumpty sourit d'un air méprisant : “Naturellement. Tu ne le sauras que lorsque je te l'aurais expliqué. Je voulais dire : ‘Voilà un bel argument sans réplique !’ – Mais ‘gloire’ ne signifie pas ‘un bel argument sans réplique’ ! – Quand moi, j'emploie un mot”, déclara Humpty-Dumpty d'un ton assez dédaigneux, “il veut dire exactement ce qu'il me plaît qu'il veuille dire... ni plus ni moins” » (Lewis CARROLL, 1994, *Alice au Pays des merveilles. Ce qu'Alice trouva de l'autre côté du miroir*, Paris, Gallimard, tr. fr. J.-J. Pauvert, p. 274.

peut pas éviter la lecture behavioriste de Wittgenstein (généralement jugée inadéquate par les commentateurs) sans rejeter la thèse kripkéenne selon laquelle il est toujours en principe possible que les comportements de nos interlocuteurs soient « opaques », « trompeurs » et « pervers ».

3.2. Le débat Kripke/McDowell

3.2.1. La lecture de Kripke

À l'origine de la lecture « ontologique » et « communautaire » défendue par Kripke, il y a tout d'abord une réorchestration des réflexions de Wittgenstein à propos de la nature de la philosophie. La philosophie telle que Wittgenstein la pratique représente une entreprise de subversion ayant pour but de décourager les philosophes d'élaborer des doctrines et des systèmes métaphysiques. L'erreur du philosophe est qu'il a tendance à « hypostasier » et à « sublimer » certaines formes d'expressions en ne comprenant pas leur métaphoricité intrinsèque (*PU*, §94 et §112). L'illusion « métaphysique » commence par l'impression que nous sommes captifs des images que véhicule notre langage (*PU*, §115). Cette conviction mène notre pauvre philosophe à supposer que lesdites images nous obligent à postuler l'existence de tout un florilège de faits mystérieux. Wittgenstein donne le nom de « faits superlatifs » (*PU*, §192) à ces hypostases métaphysiques. La mythologie du « fait superlatif » renvoie à l'idée que la signification serait une entité mentale ou idéale qui se « cacherait » derrière l'usage que nous faisons du langage et qui permettrait de l'expliquer⁵³. Bien sûr, de tels faits superlatifs au pouvoir explicatif extraordinaire n'existent pas. Et il revient à la philosophie de démasquer la supercherie.

Comme j'ai déjà eu l'occasion de le mentionner, le thème du fait superlatif constitue une ligne de force de la démarche de Kripke. À cet égard, le passage suivant est déterminant :

⁵³ Gordon BAKER et Peter HACKER, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations. Rules Grammar and Necessity*, v. 2, New York et Oxford, Blackwell, p. 115-116. Dans les *Recherches*, Wittgenstein utilise cette expression de « fait superlatif » pour critiquer la conception platoniste des mathématiques. Mais il ne s'agit que d'un cas de figure.

Nous ne souhaitons pas nier que ceux qui parlent d’eux-mêmes et des autres comme voulant dire telle ou telle chose avec les mots qu’ils emploient, en tant qu’ils suivent des règles, ont tout à fait raison de le faire. Nous ne souhaitons même pas nier la justesse de l’usage ordinaire de la phrase « Le fait que tel ou tel symbole signifie “addition” pour Jones », et de telles expressions représentent en effet un usage parfaitement ordinaire. Nous souhaitons seulement nier l’existence du « fait superlatif » que les philosophes rattachent erronément aux formes ordinaires des mots et non pas la légitimité des formes des mots elles-mêmes⁵⁴.

On reproche souvent à Kripke de faire de Wittgenstein un sceptique voulant nier l’existence d’une certaine classe de faits – ce qui est, par rapport à la lettre du corpus wittgensteinien, un contresens⁵⁵. Comme en atteste le passage cité, une telle accusation ne va pas de soi. L’objectif est ni de nier l’existence de faits ni de transformer l’usage ordinaire du langage. L’opération est à la fois plus modeste et radicale : expurger le discours philosophique des faits superlatifs. C’est d’ailleurs ce qui explique que le Wittgenstein de Kripke soit généralement présenté comme le défenseur d’une forme d’anti-réalisme détestable qui voudrait réduire la classe des faits sémantiques à des faits physiques ou communautaires. À cet égard, le mérite de la lecture élaborée par Michel Seymour et David Davies est d’avoir fait le pari qu’il est possible de développer, en prenant une certaine latitude par rapport au texte de Kripke il est vrai, une lecture « sceptique » et « réaliste » de Wittgenstein⁵⁶. En d’autres termes, il y a un espace de manœuvre pour accepter une forme de scepticisme tout en reconnaissant qu’il y ait des faits de signification. Pour mener à bien un tel programme, il suffit d’avancer une conception déflationniste et non-métaphysique (en d’autres termes, « non superlative ») de ce qu’est un fait⁵⁷. Tant qu’on ne transforme pas les faits sémantiques en des faits au pouvoir explicatif

⁵⁴ [« We do not wish to doubt or deny that when people speak of themselves and others as meaning something by their words, as following rules, they do so with perfect right. We do not even wish to deny the propriety of an ordinary use of the phrase ‘the fact that Jones meant addition by such-and-such symbol’, and indeed such expressions do have perfectly ordinary uses. We merely wish to deny the existence of the ‘superlative fact » that philosophers misleadingly attach to such ordinary forms of words, note the propriety of the forms of words themselves »] Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 69.

⁵⁵ Comme j’ai déjà eu l’occasion de le noter un peu plus haut, la position de Wittgenstein consiste plutôt à soutenir qu’il n’y a pas de gouffre entre la règle et son application. Loin d’accepter le paradoxe sceptique et d’avoir inventé, à l’instar de Hume, une nouvelle forme de scepticisme, le texte de Wittgenstein montre au contraire que le paradoxe est absurde et doit tout simplement disparaître. Cf. Gordon BAKER et Peter HACKER, *An Analytical Commentary on Wittgenstein’s Philosophical Investigations. Rules Grammar and Necessity*, v. 2, New York et Oxford, Blackwell, p. 100 et p. 144-150.

⁵⁶ Cf. Michel SEYMOUR, 2005, *L’institution du langage*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, p. 198 et sq. et Dave DAVIES, 1998, « How Sceptical Is Kripke’s “Sceptical Solution”? », *Philosophia*, vol. 26.

⁵⁷ Wilson a défendu une thèse relativement similaire. George WILSON, 1998, « Semantic Realism and Kripke’s Wittgenstein », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, n° 1, p. 99-122.

extraordinaire et mythologique, l'idée qu'il y ait des faits de signification est tout à fait correcte et innocente.

Ce thème du fait superlatif a très rarement retenu l'attention des commentateurs. La faute en revient sans doute à Kripke lui-même, qui n'a pas vraiment déplié cette idée afin de lui donner toute son ampleur. Cette intuition prometteuse est très rapidement écrasée par la démesure des moyens utilisés pour saper la mythologie des faits superlatifs. Le traitement est assez violent : pour expurger la philosophie des faits superlatifs, le paradoxe sceptique doit être accepté. En d'autres termes, la thèse de l'objectivité de la signification est abandonnée. Ce mouvement se décompose en deux vecteurs différents. 1/ D'une part, le platonisme est rejeté. L'idée que le sens d'une expression renvoie à une entité idéale complètement indépendante de nous est écartée. 2/ Mais, d'autre part, il faut aussi refuser d'identifier la signification à un fait mental. Lorsque j'utilise un énoncé pour exprimer une signification particulière, cela ne pointe en direction d'aucun fait relatif à ma vie mentale.

Kripke ne consacre pas beaucoup d'énergie pour inquiéter le platonisme⁵⁸. L'objectif est tout d'abord de réfuter les conceptions psychologues et mentalistes de la signification. Il est alors indispensable de remettre en chantier l'idée que l'on se fait du rôle que jouent les états mentaux dans nos pratiques langagières. S'attribuer des états mentaux (vouloir-dire, penser, voir, comprendre, interpréter, etc.), ce n'est pas faire *référence* à des *faits* qui seraient « dans la tête », cachés « derrière » le comportement⁵⁹. Ces supposés faits cachés, intérieurs et inaccessibles sont le prototype même du fait superlatif. Le mentaliste voudrait expliquer l'usage que les différents locuteurs font du langage en convoquant des faits relevant d'une expérience privée. Or, la mythologie des faits superlatifs débute lorsqu'on explique le fonctionnement du langage à partir de faits extraordinaires qui ne se manifestent pas dans l'expérience. Par conséquent, dès qu'on estime que le langage des sensations et des états mentaux fait référence à des faits cachés dans la tête du locuteur (et donc complètement inaccessibles aux autres), on a déjà traversé le seuil de la mythologie métaphysique. Comme le dit Wittgenstein : « il n'y a rien de caché » (*PU*, §559). Pour éviter l'écueil de la métaphysique, il faut rester à la surface

⁵⁸ Cf. Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 54.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 138.

du manifeste ; on doit installer le langage et l'ordre du sens à l'extérieur, sur le terrain des pratiques sociales et du comportement.

Le ressort de la grammaire de l'attribution des états mentaux n'est alors plus le concept de vérité, mais bien la notion de « *conditions d'assertabilité* »⁶⁰. Si nous croyons Pierre lorsqu'il s'attribue un certain état mental, ce n'est pas parce que cette assertion désigne un fait privé et intérieur. Notre croyance se fonde plutôt dans la considération de critères publics et extérieurs auxquels doit se soumettre cette auto-attribution pour être réussie⁶¹. Lorsque Pierre affirme qu'il souffre, ce témoignage, s'il est authentique, présuppose qu'il soit accompagné du comportement typique qui, habituellement, est celui d'une personne souffrante. La réussite de cette attribution dépend de la satisfaction d'une série de conditions, qui sont publiques et empiriquement vérifiables. Le fait privé et intérieur n'est d'aucune pertinence. Tout fait privé qui serait censé expliquer le langage doit être considéré comme un fait superlatif et rangé immédiatement dans le débarras des entités mythiques et illusoires.

McDowell n'est pas convaincu par cette argumentation. En acceptant le paradoxe sceptique et en passant à la sémantique des conditions d'assertabilité, Kripke gonfle inutilement l'extension du concept de « fait superlatif » jusqu'à y inclure des faits véritables et authentiques. « Kripke confond deux choses: rejeter le fait superlatif, comme Wittgenstein nous invite à le faire au §192 des *Recherches*, et refuser de considérer que l'acte de joindre une signification à "plus" représente un fait, ce qui le mène à accepter le paradoxe⁶² ». Bref, l'analyse de Kripke risque oblitérer la distinction du fait et de la mythologie. L'acceptation du paradoxe sceptique donne l'impression que tout un pan de notre vie mentale réelle et effective risque de basculer, de s'engouffrer dans la classe des faits superlatifs et, par conséquent, d'être nié⁶³. À partir du moment où le curseur est déplacé pour poser le sens à l'extérieur, à la surface du comportement, l'idée même de *faits mentaux et intérieurs* devient mystérieuse et suspecte. La *Postface* témoigne très bien de cette difficulté. Sans complexe, Kripke y montre alors d'une manière très nette que sa

⁶⁰ *Ibid.*, p. 72 et *sq.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

⁶² [« Kripke cannot distinguish rejecting the "superlative fact" of *PI* §192 — rejecting the mythology — from refusing to countenance a fact in which my attaching a derminate meaning to "plus" consists — accepting the paradox »] (John McDOWELL, 1998, *Mind, Value, & Reality*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 230, n. 20).

⁶³ *Ibid.*, p. 256, n. 53.

lecture implique une certaine forme de scepticisme quant à l'existence des autres esprits. Ce flirt avec le solipsisme fait en sorte que la croyance selon laquelle les autres ont des vécus mentaux menace à tout moment de se déliter. Pourtant, Wittgenstein n'est pas un behavioriste et, dans l'économie de sa pensée, il y a bel et bien une place qui est faite pour une forme d'intériorité psychique qui ne se laisserait pas pleinement absorber par ses manifestations comportementales. Kripke est lui-même sensible à ce danger menaçant sa lecture, mais il estime qu'il s'agit d'une difficulté interne à la pensée de Wittgenstein⁶⁴.

3.2.2. Quelques précisions à propos du behaviorisme

Le soi-disant « behaviorisme » de Wittgenstein est probablement l'un des traits les plus malheureux de la réception de son œuvre philosophique, qui ne rend justice ni à Wittgenstein ni au behaviorisme. En effet, il n'est pas rare que l'on aborde la pensée de Wittgenstein en manipulant un concept dilué de behaviorisme qui ne colle pas du tout au programme énoncé en 1924 par John B. Watson dans *Behaviorism*⁶⁵. Il ne suffit pas de noter l'importance des comportements pour mériter le titre de behavioriste. Le projet behavioriste part d'un constat assez simple : si la psychologie classique a raison de considérer que le sujet est le seul à avoir un accès direct et immédiat à ses états mentaux, la psychologie est fondée sur une superstition, car nous ne faisons jamais l'expérience de l'âme ou de la conscience des autres individus. Comme le montre avec éloquence l'exemple de la physique, la science ne peut étudier un phénomène donné que s'il est accessible à tout un chacun. Ce constat banal conduit Watson à deux grandes conclusions qui présupposent une redéfinition assez révolutionnaire du périmètre de la psychologie. 1/ Dans un premier temps, on doit noter que les états mentaux ne peuvent pas faire l'objet d'une connaissance scientifique. Ils représentent tout au plus des entités mythiques et illusoires devant être combattues par la science⁶⁶. 2/ Ceci ne remet pas pour autant en cause la viabilité d'une psychologie scientifique. Afin de garantir la scientificité de la

⁶⁴ Cf. Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 125.

⁶⁵ John B. WATSON, 1970, *Behaviorism*, New York, The Norton Library.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 2-3.

psychologie, il suffit de redéfinir son objet en en faisant une science non pas des états mentaux, mais des comportements⁶⁷. L'enjeu n'est plus d'expliquer les différents phénomènes mentaux en les observant à l'aide d'une quelconque perception interne. Maintenant, la psychologie aura pour tâche d'expliquer comment les réactions comportementales d'un individu sont causalement produites par les stimulations de l'environnement⁶⁸.

Il va sans dire, le béhaviorisme partage avec l'introspectionnisme une certaine conception du comportement. De part et d'autre, on estime que nous n'avons qu'un accès indirect à l'intériorité d'autrui parce que le comportement est un fait neutre et objectif ne permettant pas d'avoir une prise directe et infaillible sur les états mentaux qu'il exprime. Le béhaviorisme se distingue seulement en cela qu'il pousse ce modèle jusqu'à ses extrêmes limites et tire la conclusion que la notion de conscience est illusoire parce qu'il est impossible de percer la surface du comportement. En ce sens, l'introspectionnisme est l'allié objectif du béhaviorisme puisqu'il démantèle l'unité expressive de la vie psychique et du comportement. Cette compartimentation n'a de sens que si l'on estime qu'il y a un écart constitutif du comportement et de la vie mentale faisant en sorte que le comportement est un fait neutre et objectif derrière lequel peut éventuellement se cacher ou non un état mental. Loin de changer l'équation du problème, le béhaviorisme accepte cette définition du comportement en se contentant d'ajouter un codicille d'ordre méthodologique voulant que l'état mental ne possède aucune légitimité scientifique. Il y a un gouffre entre le comportement et la vie mentale, et le béhaviorisme représente tout simplement une stratégie méthodologique pour composer avec lui.

Il ne faut donc pas s'étonner que la lecture de Kripke ne puisse écarter le scénario d'un Wittgenstein béhavioriste. À aucun moment Kripke ne remet en cause l'idée selon laquelle les états mentaux sont invisibles et ne se manifestent pas dans le comportement des locuteurs. À l'instar du béhaviorisme, Kripke nous propose de composer avec cette opacité en montrant que l'on peut décrire nos pratiques linguistiques en court-circuitant les états mentaux intangibles et éthérés qui, selon la psychologie classique, se dissimuleraient derrière nos comportements. La stratégie de Kripke consiste finalement à mettre entre parenthèses la vie mentale en élaborant une sémantique des conditions d'assertabilité se fondant exclusivement sur l'observation

⁶⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 6, p. 8 et *passim*.

des comportements des locuteurs. Encore une fois, loin de s'attaquer au dogme introspectionniste (selon lequel le sujet aurait une connaissance directe et immédiate des états mentaux « cachés » derrière les comportements), le geste de Kripke consiste à montrer comment on peut composer, à l'aide d'une « solution sceptique », avec le dualisme de l'extériorité comportementale et de l'intériorité psychique.

Le problème de la conception du langage qui s'affiche dans le livre de Kripke est qu'elle fonctionne beaucoup trop bien. Cette théorie est en réalité si robuste que la signification des expressions que les locuteurs utilisent devient indépendante de leur perversité ou de leur sincérité. Étant donné que les états mentaux internes et privés sont discrédités à la faveur de critères strictement sociaux et comportementaux, le problème de la sincérité s'évanouit alors de lui-même. Voilà qui n'a rien d'étonnant puisque le souci premier de Kripke est de prendre au sérieux le paradoxe sceptique qui ne peut être formulé par un locuteur de mauvaise foi qui a pour seul objectif de troubler la transparence et l'évidence de l'usage habituel que nous faisons du langage. On pourrait cependant se demander si nos pratiques langagières doivent être en mesure de faire face à une perversité aussi radicale. En effet, ne faut-il pas au contraire faire valoir que l'usage du langage présuppose une bonne foi minimale excluant d'entrée de jeu le paradoxe sceptique imaginé par Kripke ?

3.2.3. McDowell : comment éviter la lecture behavioriste de Wittgenstein

Le pouvoir de fascination de l'exposé de Kripke réside dans le fait qu'il est parvenu à épingler, d'une manière simple et élégante, une vérité particulièrement prisée par la vulgate wittgensteinienne : le sens n'est pas quelque chose qui serait caché « derrière » le comportement. Mais cette vérité se transforme rapidement en solécisme philosophique. S'il faut en croire McDowell, l'insistance sur le fait que les individus peuvent se comprendre grâce à leurs comportements extérieurs induit une distorsion qui finit par désaxer la grammaire des phénomènes intersubjectifs et communautaires⁶⁹.

⁶⁹ John McDOWELL, 1998, *Mind, Value, & Reality*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 252.

Pour nous en convaincre, McDowell exploite la distinction de l'extérieur (*exterior*) et de l'étranger (*outside*)⁷⁰. L'idée est simple : la façade comportementale que l'on offre aux membres de sa communauté n'est pas celle que l'on présente à l'étranger. Pour rendre compte de cette distinction, l'opposition classique des états mentaux et du comportement ne suffit pas. Les coutumes, les conventions et les normes qui cimentent une communauté permettent à ses membres de se comprendre mutuellement. L'éducation et la culture transforment l'articulation de l'intérieur et de l'extérieur. Les membres d'une communauté sont transparents les uns pour les autres et, d'une certaine manière, les individus n'offrent pas seulement une surface extérieure et « comportementale » aux membres de leur communauté⁷¹. En raison de toute une série de coutumes et de normes, l'intériorité de chacun possède un versant public, extérieur et manifeste. Lorsque je lève mon doigt pour demander l'addition au serveur, ce geste est univoque et transparent ; le serveur le comprend immédiatement, comme s'il avait perçu mon intention elle-même. Ainsi, dans l'espace public, je ne rencontre pas seulement des corps et des comportements, mais aussi des esprits qui donnent à voir une part de leur intériorité.

À l'autre extrémité du spectre, on trouve la figure de l'étranger. Dans ce cas, l'opacité quasi totale entre les individus est tout à fait possible. Si l'on considère certains exemples atypiques, on peut même se demander si les comportements peuvent toujours se rencontrer. Comme le dit Wittgenstein, les gestes que fait le Chinois sont pour nous tout aussi incompréhensibles et mystérieux que la langue qu'il parle (Z, §219). La vérité est donc qu'il y a différents registres d'extériorité qui vont de la plus proche intimité à l'étrangeté la plus totale. Dire que l'on doit situer l'ordre du sens à l'extérieur, à la surface du comportement ne suffit pas parce que l'extériorité possède une stratification complexe qui doit être prise en compte. Il faut donc un tamis beaucoup plus fin que le dualisme du comportement et des états mentaux pour comprendre la relation et l'articulation de l'intérieur et de l'extérieur.

Encore une fois, l'erreur est de partir d'un cas exceptionnel (la rencontre de l'étranger) pour analyser la notion de comportement. Généralement, lorsque nous rencontrons un individu, un ensemble de coutumes et de croyances partagées font en sorte que les comportements sont d'emblée dotés d'une transparence minimale qui leur confère un pouvoir expressif. Dès lors, nul besoin d'accepter une quelconque

⁷⁰ *Ibid.*, p. 253.

⁷¹ *Ibid.*

« solution sceptique » pour composer avec l'opacité absolue du comportement puisque l'on refuse d'admettre que, normalement, les comportements sont des façades opaques derrière lesquelles se cacheraient de façon imprévisible les états mentaux des individus. Il y a une sincérité spontanée du comportement qui neutralise d'entrée de jeu l'angoisse liée au scepticisme conçu par Kripke. Il y a une unité de l'intériorité et du comportement, qui fait en sorte que l'hypothèse d'un individu systématiquement pervers qui serait en mesure de nous tromper et de cacher complètement ses états mentaux n'a pas vraiment de sens.

Le paradoxe sceptique conçu par Kripke est formulé par un étranger qui, justement, nous force à faire basculer la signification sur le plan de l'extériorité comportementale parce qu'il refuse la transparence immédiate et spontanée de nos comportements en remettant en cause l'évidence des coutumes et des conventions qui régulent notre usage du langage. Une fois la transparence de nos comportements niée, il ne faut pas s'étonner que l'articulation de l'intériorité et de l'extériorité soit devenue problématique et que le béhaviorisme apparaisse désormais comme inévitable. Comme j'aurai l'occasion de le montrer à l'instant, McDowell a saisi un aspect important de la pensée de Wittgenstein qui a malheureusement échappé à Kripke. Loin d'être un béhavioriste refusant de sortir du placard, Wittgenstein estime que l'opposition naïve de l'intériorité et de l'extériorité sur laquelle repose la lecture de Kripke est insatisfaisante et doit être dépassée.

3.3. Une conception holiste du comportement⁷²

Notre parcours nous a déjà permis d'établir que l'angoisse liée à la possibilité d'un langage essentiellement privé est suscitée par l'hypothèse d'un locuteur foncièrement « pervers » et de « mauvaise foi » ayant pour seul objectif d'utiliser l'opacité de ses comportements pour tromper et berner ses interlocuteurs. Selon l'analyse proposée par Jacques Bouveresse dans le *Mythe de l'intériorité*, un tel scénario ne peut être plausible que si l'on souscrit à trois doctrines qui sont intimement liées : le *privatisme*, le *contingentisme* et l'*abstractionnisme*. — Le *privatisme* stipule que ma compréhension des verbes « voir », « penser », etc. est déterminée par mon expérience privée et personnelle. — Le *contingentisme*, pour sa part, consiste à soutenir que le rapport entre un état mental et son expression

⁷² Une version antérieure de ce texte a été présentée lors de la journée doctorale de Paris-I du 30 avril 2011. Je remercie chaleureusement les intervenants qui m'ont permis d'enrichir ma réflexion.

comportementale repose sur une relation purement contingente, établie par le biais d'une induction. — Et, finalement, l'*abstractionnisme* découle de la conviction que tous les concepts psychologiques sont le produit d'une abstraction fondée sur l'observation de faits psychologiques individuels et singuliers.

On l'aura compris, le désaccord qui oppose Kripke à McDowell découle dans une large mesure de leur attitude à l'égard du contingentisme. La solution sceptique que Kripke attribue à Wittgenstein est tout à fait compatible avec le contingentisme. À vrai dire, elle a pour seule fonction de développer une théorie de la signification immunisée contre le scepticisme induit par le contingentisme. Même si le rapport entre notre intériorité et son extériorisation langagière et comportementale était purement contingent et fondé sur un savoir strictement inductif, nos pratiques langagières seraient toujours ce qu'elles sont puisque ces dernières sont complètement déconnectées de notre intériorité. Seuls les règles sociales et nos comportements sont pertinents lorsque l'on veut rendre compte du fonctionnement du langage. Tout le reste doit être mis de côté et rangé dans la classe honteuse des faits superlatifs.

Loin de considérer que l'intériorité psychique des locuteurs doit être mise entre parenthèses, McDowell soutient au contraire que Wittgenstein nous met en garde contre une certaine conception de l'articulation de l'intérieur et de l'extérieur qui s'avère mythologique et trompeuse. Ainsi, McDowell ne tente pas de composer avec le contingentisme, mais de le liquider. Selon une telle optique, le recours à l'intériorité n'est pas en soi problématique. Il suffit simplement de renoncer à la conception mythologique selon laquelle les comportements seraient des paravents opaques qui entretiendraient un rapport accidentel et variable avec les états mentaux internes qu'ils manifestent.

Dans ce qui suit, j'aimerais montrer que la lecture de McDowell — même si elle introduit plusieurs distorsions et néglige l'expressivité naturelle de nos comportements — vise juste lorsqu'elle souligne que Wittgenstein rejette l'idée selon laquelle les états mentaux entretiennent un rapport contingent et opaque avec leur manifestation comportementale. Afin de mener à bien un tel projet, je prendrai pour point de départ un passage des *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie* dans lequel Wittgenstein affirme que le rapport entre l'intérieur et l'extérieur est en un certain sens « logique » (*LSPP II*, p. 63). Ce pari herméneutique me permettra de spécifier d'une manière plus fine et précise de quelle manière on

peut développer une conception alternative du comportement parvenant à circuler entre les écueils rencontrés par la reconstruction proposée par Kripke des thèses de Wittgenstein. En somme, il s'agira de comprendre les motifs ayant conduit Wittgenstein à conclure que le mode d'explication causal ne parvient pas à rendre compte d'une manière satisfaisante des liens complexes que notre vie psychique entretient avec son extériorisation comportementale. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, ce replâtrage de la notion de comportement est étroitement lié à la conception wittgensteinienne de la logique et qui le mènera à rétablir dans ses droits la notion de « relation interne ».

3.3.1. Le comportement : relation interne ou relation externe ?

Avant de voir en quoi la catégorie de la relation interne permet de comprendre la conception wittgensteinienne de l'expressivité de nos comportements, il est indispensable de faire quelques remarques relatives à l'histoire de la notion de relation interne. Comme nous allons le voir à l'instant, la réactivation du thème de la relation interne permet à Wittgenstein de réanimer – contre Russell – une certaine forme d'holisme qui joue un rôle déterminant dans la mise en place de sa seconde philosophie et, par le fait même, dans la refonte qu'il propose de la notion de comportement.

a) Remarques historiques sur la notion de relation interne

Dans un article célèbre, Russell a formulé une critique de « l'axiome des relations internes », qui serait au fondement de l'idéalisme prétendument défendu par Bradley⁷³. Cet idéalisme que Russell trouve chez Bradley ne correspond pas nécessairement à celui défendu par l'auteur d'*Appearance and Reality*, mais cet épouvantail a l'intérêt d'être à l'origine d'une reconfiguration de la notion de relation, reconfiguration qui est très riche d'un point de vue intellectuel et philosophique. L'axiome mis au banc des accusés par Russell stipule que si A et B entretiennent une relation entre eux, c'est en vertu de leur nature et, par conséquent,

⁷³ Bertrand RUSSELL, « La théorie moniste de la vérité », *Essais philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, tr. Fr. F. Clémentz et J.-P. Cometti, 1997, p. 195.

si une telle relation leur faisait défaut, ils seraient différents. La relation que deux termes peuvent entretenir est donc intrinsèque et nécessaire puisqu'elle est dictée par leur essence. D'après le diagnostic de Russell, cette notion de « relation interne » est incohérente et elle risque de rendre complètement inutile le concept même de relation. En effet, si A et B entretiennent une relation interne et nécessaire en raison de la nature intrinsèque de A et de B, on pourrait se demander quel est l'intérêt de distinguer ces deux termes. Ne serait-il pas plus simple de considérer que les termes A et B sont deux parties d'une totalité plus vaste les englobant et expliquant pourquoi on ne peut les concevoir l'un sans l'autre ? Un examen de l'œuvre de Bradley ne fait d'ailleurs que confirmer le bien-fondé d'une telle objection. La théorie de la relation échafaudée le conduit naturellement à soutenir que la « Réalité » forme une totalité organique insécable⁷⁴. Entretenir une relation avec un autre objet, c'est posséder la propriété de former une totalité fusionnelle avec cet objet.

Non seulement une telle idée rend caduque la catégorie de relation, mais elle entraîne des conséquences gênantes sur le plan logique que Russell ne manque pas de souligner. S'il faut en croire le portrait de la situation brossé par Russell, Bradley serait incapable de rendre compte d'une manière satisfaisante de la forme logique de la prédication puisque ce dernier ne parvient pas à expliquer la différence logique qui distingue le sujet de ses prédicats⁷⁵. En effet, puisque toute relation est une relation interne et nécessaire, tout prédicat que l'on attribue à un sujet participe de la nature et de l'identité de ce dernier. La notion de relation interne menace donc de transformer toute prédication en un simple énoncé d'identité, qui se contenterait d'enregistrer la synonymie de deux concepts. Là-contre, Russell fait valoir que le sujet est un terme singulier qui possède une nature logique fondamentalement différente de n'importe quel prédicat, qui est nécessairement un concept abstrait⁷⁶. Or, la notion de relation

⁷⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁶ La doctrine des relations internes se trouve aussi critiquée pour des raisons épistémologiques. L'un des aspects les plus dérangeants de la doctrine de Bradley est la thèse selon laquelle il n'y a pas une différence de nature entre la vérité et la fausseté, mais seulement une différence de degrés (Francis Herbert BRADLEY, 1897, *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, p. 235). À supposer qu'une telle conception puisse être défendue, elle a le désavantage d'obscurcir inutilement la notion de vérité au risque de la rendre complètement inutilisable (Bertrand RUSSELL, « La théorie moniste de la vérité », *Essais philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, tr. Fr. F. Clémentz et J.-P. Cometti, 1997, p. 189.)

interne est incapable de faire droit à cette asymétrie fondamentale du sujet et du prédicat.

Cette critique conduit Russell à soutenir la thèse symétrique inverse selon laquelle toute relation est externe. Pourtant, rien ne nous oblige à tirer une conclusion aussi radicale. Comme le montre l'exemple de George Moore, il est possible de refuser l'universalité de la conclusion de Russell tout en reconnaissant le bien-fondé de la critique qu'il fait de l'idéalisme des relations internes. En somme, même s'il est effectivement absurde de prétendre que toute relation est une relation interne, il n'en demeure pas moins qu'il y a effectivement des propriétés relationnelles qui sont déterminées par les rapports intrinsèques et nécessaires qu'un terme entretient avec un autre. Afin d'étayer cette thèse, Moore donne l'exemple de la filiation. La reconnaissance du fait que je suis le père d'un enfant change la nature de cet individu, qui devient alors mon fils⁷⁷. Dans ce cas précis, il est tout à fait juste de prétendre que je possède des propriétés « internes » et « relationnelles » qui modifient les termes avec lesquels j'entre en rapport. Toutefois, l'erreur du dogme des relations internes est de sous-entendre que toutes les propriétés relèvent de cette catégorie. Au contraire, on doit reconnaître qu'un grand nombre des propriétés d'un objet donné sont purement contingentes et, par conséquent, indépendantes des relations qu'il entretient avec les autres objets du monde⁷⁸.

Bien que ce ne soit pas l'objectif premier de mon propos, je profite de l'occasion pour souligner que cette critique de la doctrine des relations internes repose sur une simplification assez caricaturale de la pensée de Bradley. Il est notamment malhonnête de prétendre que la thèse de Bradley consiste à soutenir que toutes les relations sont des relations internes. L'auteur d'*Appearance and Reality* se propose plutôt de démontrer que l'idée d'une relation purement externe et contingente est une abstraction, qui ne parvient pas à rendre compte des rapports qu'un objet donné entretient avec la totalité de la Réalité⁷⁹. Bradley n'exclut pas qu'une relation soit plus ou moins « interne ». Prétendre le contraire serait absurde et risquerait de nier la différence pourtant manifeste entre un rapport strictement

⁷⁷ G. E. MOORE, 1919, « External and Internal Relations », *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 20, p. 44.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁹ Francis Herbert BRADLEY, 1897, *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, p. 27. Pour une défense de la pertinence de l'approche holiste de Bradley, cf. Ralph W. CHURCH, 1937, « Bradley on relations », *Philosophical Review*, vol. 46, n° 3, p. 314–321 et 1942, « Bradley's Theory of Relations and the Law of Identity », *Philosophical Review*, vol. 51, n° 1, p. 26–46.

logique et la relation contingente que deux objets empiriques peuvent entretenir entre eux. L'argument qui conduit Bradley à rejeter l'idée d'une relation purement externe est d'ailleurs plutôt simple et plausible: si toutes les relations mettaient en rapport des objets absolument indépendants et extérieurs les uns par rapport aux autres, quel serait l'intérêt de la catégorie de la relation ? Pour qu'une relation soit pertinente et intéressante du point de vue de la connaissance, ne faut-il pas qu'elle implique une certaine nécessité qui nous renseigne à propos de la nature des termes qui sont mis en relation⁸⁰ ? Dès lors, on pourrait dire que la doctrine des relations externes est tout aussi problématique que l'axiome de la relation interne, car elle menace de vider la catégorie de la relation de tout intérêt épistémologique.

Ces réserves n'entament pourtant en rien l'intérêt philosophique de la critique de Russell. En effet, même si la critique mobilisée contre l'axiome des relations internes ne s'applique pas vraiment au système de Bradley, l'analyse de Russell a néanmoins le mérite d'avoir été tout à fait lucide relativement aux implications philosophiques du concept de relation interne. Accepter l'existence des relations internes, c'est *ipso facto* reconnaître la vérité d'une certaine forme d'holisme stipulant que l'identité d'un terme est déterminée par le système de relations auquel il appartient. Ce résultat philosophique tout à fait pertinent est cependant obscurci par les enjeux polémiques du texte de Russell, qui le mènent à soutenir que toute relation doit être une relation externe, ce qui est pour le moins contestable. Comme le montre l'analyse plus nuancée de Moore, il est possible d'adopter une approche au cas par cas qui consiste à reconnaître que certains phénomènes holistes tout à fait précis et localisés peuvent et doivent être théorisés à l'aide du modèle de la relation interne. Il s'agit d'ailleurs de la stratégie privilégiée par Wittgenstein, qui reconnaît volontiers la pertinence de la catégorie de relation interne.

⁸⁰ Dans la même veine, on ne peut manquer de s'étonner du fait que Russell reproche à Bradley de sombrer dans une ontologie substantialiste qui réduirait le sujet à l'ensemble de ses prédicats qui seraient unis par des relations de cohérence (Bertrand RUSSELL, « La théorie moniste de la vérité », *Essais philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, tr. Fr. F. Clémentz et J.-P. Cometti, 1997, p. 201). Il s'agit d'un aspect pour le moins ironique de la critique de Russell, car l'une des préoccupations centrales de l'ouvrage de Bradley est de montrer l'inanité de l'ontologie substantialiste traditionnelle.

b) Wittgenstein et la réactivation de la problématique de la relation interne

Afin de mesurer l'écart séparant Russell et Wittgenstein en ce qui concerne la notion de relation interne, il suffit de consulter les sections du *Tractatus* qui y sont consacrées (*T*, 4.122–4.1252). Selon la terminologie proposée en 4.122, les faits possèdent bel et bien des « propriétés internes », qui font en sorte que la structure logique d'un fait entretient une « relation interne » avec une autre structure⁸¹. Si Wittgenstein se réclame de la notion de relation interne, c'est bien sûr pour lui donner un sens substantiellement différent de celui que la plume de Russell lui accorde. Les relations internes ne sont pas des relations objectives et ontologiques qui seraient prescrites par la nature même des objets. Non, au contraire des relations externes, les relations internes sont des relations purement logiques que différentes propositions peuvent entretenir entre elles. Comme le proclame Wittgenstein : « L'existence d'une relation interne entre de possibles états de choses s'exprime dans le langage par une relation interne entre les propositions qui les représentent » (*T*, 4.125). Loin d'être un monstre à ranger dans un traité de tératologie philosophique, la notion de relation interne est importante, car elle permet de marquer la spécificité du registre de la logique qui mobilise un certain type de relations tout à fait particulier et qui relève, selon Wittgenstein, du régime de l'indicible.

Wittgenstein ne renoncera jamais véritablement à ce dualisme qui contient en germe l'opposition des faits empiriques et des règles grammaticales⁸². On pourrait dire que le tournant grammatical de Wittgenstein a consisté à donner un autre visage au partage des relations internes et des relations externes. Alors que les énoncés empiriques et factuels se contentent d'exprimer une relation externe entre deux faits

⁸¹ « Nous pouvons parler en un certain sens des propriétés formelles des objets et des états de choses, comme des propriétés de la structure des faits et dans le même sens des relations formelles et des relations de structure. (Au lieu de propriété de la structure des faits je dis aussi : « propriété interne » ; au lieu de relation des structures « relation interne ». J'introduis ces expressions pour montrer la raison de la confusion, très répandue chez les philosophes, entre les relations internes et les relations (externes) proprement dites. » (*T*, 4.122).

⁸² L'insistance qui sera ici accordée à la notion de relation interne risque peut-être d'introduire le lecteur en erreur. En raison des visées comparatives de mon propos, j'ai décidé de traduire l'argument du langage privé en faisant un usage systématique de la notion de relation interne. Alors que cette notion possède une importance indéniable dans le *Tractatus* et les *Cours de Cambridge*, force est de constater qu'elle sera supplantée par d'autres concepts (règle grammaticale, contexte, etc.) jugés plus appropriés par Wittgenstein. Par contre, il me semblait préférable de retenir cette notion de relation interne pour deux raisons. 1/ Cette notion de relation interne – au contraire de celle de règle grammaticale – me semble plutôt neutre du point de vue de l'opposition nature / convention (ce qui est vital pour la reconstruction que je propose de l'argument du langage privé). 2/ Ensuite, cette notion de relation interne a l'avantage de rendre possible une traduction directe des thèses de Wittgenstein dans le langage de Husserl (notamment celui des *Recherches logiques*).

contingents, les énoncés grammaticaux expriment la relation logique et « interne » que deux concepts entretiennent entre eux. Comme en témoignent les *Cours de Cambridge*, cette transposition était tout à fait consciente de la part de Wittgenstein : les règles grammaticales véhiculent des relations « internes » puisqu'une expression donnée possède sa signification en vertu du rapport qu'elle entretient avec les autres expressions qui composent le système grammatical de notre langage. Ainsi, loin de remettre en cause la notion, le tournant grammatical de Wittgenstein le conduit à faire des relations internes l'objet même de la philosophie : « On objectera que la philosophie a affaire à la pensée, non au langage. En réalité, ce à quoi elle a affaire est plutôt aux relations internes de la pensée, lesquelles doivent être examinées à travers les expressions qui les véhiculent » (*CL 1930–32*, p. 4 [p. 4]).

Habituellement, on retient de cette opération de sauvetage de la théorie des relations internes le geste le plus spectaculaire. Dans les *Remarques philosophiques* et le *Cahier bleu*, Wittgenstein critique l'analyse russellienne du désir menée par *Analysis of Mind*, qui fait fond sur la conviction erronée selon laquelle la relation qui confère son intentionnalité au désir est une relation externe⁸³. Selon la théorie avancée par Russell, le désir serait lié à un sentiment d'inconfort qui pousserait l'organisme à se procurer l'objet de son désir. Toujours selon Russell, ce processus trouverait sa conclusion dans un sentiment de satisfaction causé par la disparition de cet état d'inconfort⁸⁴. En somme, ce qu'on nomme « désir » est un processus reliant différentes sensations par le biais d'une relation externe et contingente, qui peut faire l'objet d'une analyse empirique et causale. L'argument de Wittgenstein contre une telle idée est fameux : si tel était effectivement le cas, cela signifierait que le coup de poing qui me fait oublier ma faim pourrait être considéré comme une satisfaction de mon désir (*BIB*, p. 63 [p. 22]). Ainsi, Wittgenstein réhabilite contre Russell et Odgen la notion de relation interne puisque le rapport entre un désir et sa satisfaction ou l'ordre et son exécution ne peut pas être expliqué à partir d'une relation externe et causale⁸⁵. Lorsque je demande à Pierre de fermer la porte, mon ordre prescrit automatiquement les conditions nécessaires qui vont ensuite me permettre de déterminer si l'ordre en question a été ou non exécuté (*PB*, §22). Ainsi, l'ordre est un

⁸³ Bertrand RUSSELL, 2005, *Analysis of Mind*, Mineola, Dover, p. 32-43.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁵ Ce rapprochement pourrait sembler abusif. Après tout, il y a bel et bien une différence entre donner un ordre et désirer quelque chose. Pourtant, il s'agit de l'analogie choisie par Wittgenstein, qui a pour but de mettre en relief un aspect important de la relation que le désir entretient avec son objet.

acte de langage qui, au moment de son exécution, détermine d'entrée de jeu ses conditions de satisfaction par le biais d'une règle grammaticale précise et déterminée. En d'autres termes, l'ordre entretient avec son exécution une relation « interne » et nécessaire qui se trouve fixée par une règle grammaticale. Cette analyse s'applique telle quelle à l'exemple du désir : il y a une relation interne unissant le désir et l'objet susceptible de le satisfaire.

Wittgenstein ne se contente pas ici de défendre la notion de relation interne, mais il estime que c'est la seule catégorie en mesure de rendre compte de l'articulation du désir et de sa satisfaction. Il y a pour ainsi dire un gouffre conceptuel et logique qui nous interdit de réduire la relation interne présupposée par l'intentionnalité du désir à un conglomerat de relations externes. Comme le note Wittgenstein, on ne peut pas décrire les phénomènes intentionnels en adoptant une perspective « causale » et « externe » sans défigurer le phénomène que l'on tente de comprendre (*PB*, §29). Pire encore, la description de toute relation (même externe) serait rendue impossible parce que les relations externes et causales ne peuvent être décrites d'une manière conceptuelle et langagière que si nous reconnaissons que nos concepts entretiennent entre eux des relations internes, logiques et nécessaires (*PB*, §26).

Cette montée en puissance du thème de la relation interne n'a rien d'étonnant ou d'inattendu. La percée de la grammaire philosophique réside tout d'abord dans la prise de conscience du caractère fondamentalement holiste de la signification telle qu'elle s'affiche déjà avec force dans les *Cours de Cambridge* :

La signification d'un mot est sa place dans le symbolisme, et cette place sera montrée par la façon dont il sera employé dans le nouveau symbolisme. On peut substituer « abracadabra » à « vert », en laissant le langage inchangé, et découvrir la signification d'abracadabra en déterminant la façon dont il a été employé (*CL 1930–32*, p. 32 [p. 28]).

Comme le rappelle Wittgenstein dans un passage important, « une relation interne tient à ce que les termes sont ce qu'ils sont » (*CL 1930–32*, p. 65 [p. 57]). Mais alors que l'axiome des relations internes stipule que les objets ne peuvent manquer d'avoir la relation qu'ils ont en vertu de leur nature, le geste de Wittgenstein consiste au contraire à soutenir que le terme « vert » est ce qu'il est en raison des relations qu'il entretient avec les autres termes qui tissent la trame de notre langage. Comme on peut le voir, le point d'application de la thèse holiste est fondamentalement différent (puisqu'il s'agit d'une thèse grammaticale et non pas métaphysique). Reste qu'il

s'agit bien, en se réclamant de la notion de relation interne, de défendre un certain type d'holisme. C'est tout d'abord pour mesurer l'ampleur de ce déplacement que Wittgenstein souligne que les essences métaphysiques ne sont en réalité que des excroissances de la grammaire de notre langage. En effet, si la notion de relation interne a encore un sens, ce n'est plus en tant que thèse métaphysique, mais en tant que dispositif grammatical⁸⁶.

Cette reconstruction de la théorie wittgensteinienne de la relation interne pourrait suggérer que le système du langage est le terrain où une nouvelle théorie des relations internes peut prendre racine. Une telle conclusion serait juste si le langage représentait le seul phénomène pouvant être décrit et conceptualisé d'une manière holiste. Mais rien n'est moins sûr. Comme le montre d'une manière particulièrement éclatante l'analyse du voir-comme que l'on trouve dans les *Recherches philosophiques*, le voir-comme représente aussi un phénomène « holiste » où le concept de relation interne peut s'appliquer⁸⁷. L'aspect n'est pas une propriété effective de l'objet que l'on pourrait identifier. Au contraire, le phénomène du voir-comme repose sur la possibilité d'une réorganisation intégrale du champ de la perception :

À la couleur de l'objet correspond la couleur de l'impression visuelle (ce buvard me paraît rose), à la forme de l'objet, la forme visuelle (il me paraît rectangulaire, et il est rectangulaire), mais ce que je perçois lors de l'apparition soudaine de l'aspect n'est pas une propriété de l'objet. C'est une relation interne entre lui et d'autres objets (*PU*, II, xi, p. 298).

Ainsi, lorsque je perçois le croquis non plus comme la représentation d'un canard, mais comme celle d'un lapin, le dessin est toujours le même. Il n'en demeure pas moins qu'une transformation radicale s'est opérée parce que les traits ne sont plus organisés de la même manière. Il est ici approprié de faire appel à la notion de relation interne, car tel ou tel trait est appréhendé comme le trait d'un lapin en raison de l'organisation globale au sein de laquelle ce trait s'insère. En somme, le trait représente l'oreille du lapin parce qu'il est constitué par un réseau de relations qui insèrent ce trait dans une totalité qui constitue l'aspect que nous percevons.

⁸⁶ Cela n'a rien d'étonnant puisque l'essence découle selon le diagnostic de Wittgenstein d'une interprétation métaphysique et superlative d'une règle grammaticale gouvernant l'usage d'une certaine expression. Cf. *PU*, §371.

⁸⁷ Mon objectif n'est pas de proposer une interprétation détaillée des analyses de Wittgenstein consacrées au voir-comme. Si j'aborde ce thème, c'est uniquement parce que Wittgenstein fait un usage de la notion de relation interne dans ce contexte.

À de multiples reprises, Wittgenstein rapproche le voir-comme et l'expressivité du visage. Si une telle application de la notion de voir-comme est si importante, c'est parce que le visage représente aussi un phénomène qui doit être approché à partir d'une perspective holiste refusant de le réduire à la somme de ses traits. Cette mise en parallèle est d'ailleurs de la première importance pour mon propos, car elle intervient dans le seul passage des *Recherches* où la notion de « relation interne » est utilisée. Afin d'illustrer le phénomène du voir-comme, Wittgenstein se demande notamment ce qui permet de voir un visage comme un visage souriant. Lorsque je regarde le dessin d'un homme souriant, je vois une série de traits qui sont agencés de façon telle que je ne doute à aucun moment que cet homme sourit. Il n'y a aucun trait particulier que l'on pourrait isoler et qui me permettrait d'expliquer ce qu'est un sourire. Tout au contraire, le sourire réside dans le rapport que chaque trait entretient avec tous les autres traits. Le rapprochement avec la relation interne tombe alors sous le sens : les traits du visage entretiennent les uns avec les autres une relation interne puisque c'est dans leurs rapports qu'ils deviennent tous les traits d'un visage souriant⁸⁸.

c) Comportement et relation interne

Ce bref inventaire nous a permis de voir la plurivocité de la notion de relation qui lui permet de caractériser des phénomènes aussi différents que la grammaire d'un concept, le voir-comme et la physionomie d'un visage. Bien que Wittgenstein utilise l'idée d'une relation « logique » et non pas « interne » pour définir le caractère expressif de nos comportements, j'aimerais suggérer que le comportement est un phénomène hybride à mi-chemin entre la grammaire (qui est le produit de la convention) et le visage souriant (qui représente l'exemple type de l'expressivité naturelle de nos comportements). Comme nous allons le voir, le comportement entretient une relation logique et nécessaire avec l'intériorité de l'individu parce que

⁸⁸ Que l'analyse du visage souriant passe par un usage du concept de relation interne ne devrait étonner personne. Il ne faut pas l'oublier, l'analogie utilisée par Wittgenstein dans le *Tractatus* pour illustrer les propriétés internes qui sont au fondement des dites relations internes, c'est l'exemple du visage qui s'impose naturellement à lui (ceci ne signifie pas pour autant que l'analyse du voir-comme constitue une simple répétition de la théorie de la relation interne formulée par le *Tractatus*) : « Une propriété interne d'un fait, nous pouvons aussi le nommer un aspect caractéristique de ce fait. (Au sens où nous parlerions des traits du visage) » (*T*, 4.123).

ce comportement s'insère dans un contexte conventionnel, symbolique et pragmatique qui lui donne son sens.

Avant d'exposer dans le détail la position de Wittgenstein, commençons par expliquer ce qui plaide en faveur de la conception rejetée par l'auteur des *Recherches philosophiques*. Selon l'hypothèse que nous avons énoncée au début de cette section, Wittgenstein rejette la conception contingentiste, qui considère que le comportement entretient une relation externe, empirique et contingente avec la vie psychique interne du sujet. Ce qui plaide en faveur du contingentisme est une observation tout à fait juste : parfois, il y a un décalage entre les états mentaux d'un individu et leur manifestation comportementale. À l'intérieur d'une certaine marge qu'il faudra préciser, les individus parviennent à simuler certains comportements afin de cacher leurs véritables sentiments. Cette remarque est tout à fait juste et Wittgenstein est le premier à le reconnaître. Il va sans dire que le contingentisme ne se contente pas de cette simple observation phénoménologique, il en extrapole une thèse philosophique ayant une portée beaucoup plus générale. Puisque je peux toujours en principe introduire un décalage entre mon intériorité et son extériorisation par la simulation, le contingentiste en tire la conclusion que je suis le seul à être en mesure de véritablement connaître mes états mentaux internes.

Dans les *Recherches*, Wittgenstein donne la formulation suivante à cette thèse philosophique contestable : « Je peux seulement *croire* qu'autrui a mal, mais je *sais* si j'ai mal » (*PU*, §303). Sans doute, il y a une asymétrie entre la première et la troisième personne, asymétrie qui est le ressort même de toutes les interactions que nous entretenons avec les autres. Comme le note Wittgenstein dans une formule-choc, si tous nos comportements étaient entièrement transparents aux autres, notre vie en société serait complètement différente (*LSPP II*, p. 27). Toutefois, le fait que, dans certains contextes, un comportement puisse être opaque n'implique pas pour autant que nous n'ayons aucune prise, aucun accès à la vie mentale des autres. Là-contre, il faut rappeler que le rapport entre les états mentaux et leur expression comportementale est à géométrie variable : « Parfois l'irritation est, disons, transparente, parfois non » (*LSPP II*, p. 91 [p. 70]). De la même manière que nos rapports avec les autres se trouveraient complètement transformés si nos agissements étaient systématiquement transparents, l'opacité généralisée modifierait de fond en comble notre expérience habituelle des interactions sociales.

On ne peut parvenir à la conclusion que le comportement des autres est nécessairement opaque qu'en s'appuyant sur une prémisse initiale qui ne résiste pas à l'analyse. Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein formule de la façon suivante la clause contestable qui est à l'origine du contingentisme : « Ce qui se produit parfois pourrait se produire toujours » (*PU*, §345). Avec justesse, Wittgenstein note que cette affirmation est issue d'une incompréhension de la logique des expressions que nous utilisons. Pour être plus précis, il s'agit d'une clause qui a pour but de niveler les différents contextes dans lesquels on utilise une expression. Dans certains cas, il est tout à fait sensé de dire que nous n'avons pas accès à ce que pense véritablement Pierre et, par conséquent, il est juste de dire que nous ne connaissons pas le fond de sa pensée et ne pouvons émettre que des hypothèses. Par contre, il y a des contextes où une telle attitude à l'égard du comportement d'autrui ne fait aucun sens. Dans les *Fiches*, Wittgenstein donne l'exemple suivant qui semble particulièrement évocateur : « Mais si je disais : “Il ne suffit pas que je perçoive ce visage menaçant, je dois d'abord l'interpréter.” On brandit un couteau dans ma direction et je dis : “Je saisis cela comme une menace” » (*Z*, §218). Dans certains contextes, cela est tout à fait légitime de dire à quelqu'un en guise d'avertissement : « Je conçois l'allusion mesquine que m'a faite mon supérieur comme une menace ». Par contre, il est absurde de dire que ma croyance que le crocodile a l'intention de me dévorer est une simple hypothèse lorsqu'il s'approche de moi à vive allure avec la gueule ouverte (*Z*, §522). Le fait que *localement* un comportement ne soit pas immédiatement expressif n'entraîne pas que le comportement ne puisse jamais être porteur d'une telle expressivité. Par conséquent, la thèse générale selon laquelle le rapport entre un état mental et sa manifestation comportementale est hypothétique s'avère trop simpliste et ne prend pas en compte la complexité de la grammaire du concept de comportement.

Lorsqu'un comportement est opaque et mystérieux, il est tout à fait juste de dire que l'intention est « cachée » et inaccessible. Toutefois, s'il n'est pas opaque, notre attitude naturelle consiste à considérer que les états mentaux des agents sont, en un certain sens, extérieurs et accessibles à tous. Wittgenstein est très clair à ce propos : « Lorsque les mines, les gestes et les circonstances sont univoques, alors l'intérieur paraît être l'extérieur ; ce n'est que lorsque nous ne pouvons pas déchiffrer l'extérieur qu'un intérieur semble se cacher derrière lui » (*LSPP II*, p. 84 [p. 63]). Afin d'illustrer la justesse d'une telle observation à la fois psychologique et grammaticale, on

pourrait prendre pour exemple l'attitude que nous adoptons lorsque nous mentons. Lorsque je dis un mensonge et que mon interlocuteur parvient à deviner la vérité à partir de l'expression de mon visage, il serait étrange de dire que cela ne fait aucune différence, car je possède un accès exclusif et privilégié à ma vie mentale. Lorsque je suis démasqué, j'ai plutôt l'impression que l'autre est parvenu à décoder mon comportement et à voir exactement ce qui se passait en moi. Voilà d'ailleurs pourquoi nous cachons parfois notre visage de peur que notre interlocuteur puisse percer notre intériorité (*LSPP II*, p. 49 [p. 33]). Si un comportement ou une expression faciale peut me trahir, c'est bien parce que, dans certains contextes, je suis transparent aux autres et que la thèse de l'opacité généralisée n'est pas tenable.

Dans certains contextes, les comportements des autres sont opaques et dans d'autres cas ils sont transparents et ils expriment d'une manière tout à fait adéquate le versant psychique et intérieur des individus. Dès lors, c'est le contexte dans lequel il s'insère qui donne son sens au comportement et qui lui confère un certain pouvoir expressif. Il est donc absurde de tenter de déterminer si le comportement considéré comme fait isolé et inerte est doté d'un pouvoir expressif. À l'instar de l'expression linguistique, le comportement tire son sens du contexte global (culturel, symbolique et pragmatique) auquel il appartient. Voilà pourquoi Wittgenstein soutient que l'expressivité du comportement relève en partie « d'un rapport logique », c'est-à-dire d'un réseau de relations internes.

3.3.2. Le comportement : entre nature et culture⁸⁹

Une fois l'opacité généralisée du comportement remise en question, un problème peut-être encore plus difficile se dresse sur notre chemin. Étant donné que c'est le contexte qui détermine si un comportement donné est transparent ou opaque,

⁸⁹ Bien que je n'aie pris connaissance de ce texte qu'après avoir écrit ce chapitre, je constate la proximité très proche que mon interprétation de l'argument de Wittgenstein partage avec la reconstruction du paradoxe de la règle proposée par Philippe de Lara qui relève deux traits de l'analyse de Wittgenstein qui ont joué dans ma lecture des *Recherches* un rôle déterminant. 1/ Nos pratiques normatives ont pour cadre de référence nos réactions comportementales naturelles. 2/ La notion de relation interne joue un rôle essentiel pour comprendre la conception que Wittgenstein se fait de la règle et de l'expressivité du comportement. Cf. Philippe DE LARA, 2001, « Le paradoxe de la règle et comment s'en débarrasser », *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 108 et 124. Sans surprise, je constate que l'auteur tire la même conclusion que la mienne : la normativité des règles est « sociale » de façon contingente et non pas essentielle (*ibid.*, p. 126).

on doit préciser sans plus tarder la nature de ce contexte qui confère ou retire à un comportement donné son pouvoir expressif.

Afin de préciser en quel sens une analyse holiste est pertinente pour rendre compte de la signification de nos comportements, on pourrait se rabattre sur l'analyse que Wittgenstein propose des gestes intervenant au sein d'une cérémonie :

Le couronnement d'un roi est l'image de la magnificence et de la dignité. Détache de son contexte une minute cette cérémonie, celle pendant laquelle on pose la couronne sur la tête du roi qui est revêtu du manteau de couronnement. – Dans un autre contexte, l'or est le métal le plus ordinaire, et son éclat paraît des plus communs ; l'étoffe du manteau peut être produite à peu de frais ; et la couronne est la parodie d'un chapeau bienséant, etc. (*PU*, §584).

Ce passage met en relief à mon avis d'une manière exemplaire le caractère contextuel des gestes qui sont faits au sein de la cérémonie. À cet égard, on pourrait dire que la signification de nos comportements doit être comprise à partir du modèle de la cérémonie dont l'atmosphère modifie le sens des gestes des individus qui y prennent part.

Cette conception du comportement, en dépit de l'intérêt de la reconstruction de l'intériorité de la vie psychique qu'elle rend possible, comporte de multiples défauts. Au premier chef, on pourrait lui reprocher d'être vague et équivoque. Selon Wittgenstein, nos comportements peuvent être dotés d'un certain pouvoir expressif lorsqu'ils interviennent dans le contexte approprié. Lorsque Maude se brûle en sortant la tarte du four, ce comportement revêt aussitôt pour moi une signification. Toutefois, cette expressivité du comportement est-elle naturelle ou le produit d'une convention sociale ? L'analogie de la cérémonie brouille les pistes relativement à cette question. En effet, lorsque le prêtre boit une gorgée de vin pendant la messe, ce geste a une signification claire et nette qui est fixée par une certaine convention. Cependant, il est loin d'être clair que tous les gestes que nous faisons tirent toujours leur signification en vertu d'une convention de ce type. Comme le note Wittgenstein dans une formule percutante, l'activité de boire peut posséder une signification fort différente selon le contexte dans laquelle elle intervient : « Le fait de boire est à un certain moment un symbole et à un autre moment de l'ivrognerie » (*CCS*, p. 37). Lorsque le prêtre prend une gorgée de vin dans le cadre de la messe, ce

comportement possède un sens tout à fait différent du geste de l'ivrogne qui prend une autre gorgée de son verre dans la taverne du coin⁹⁰.

La précision est importante, car on trouve au sein de la littérature philosophique inspirée de Wittgenstein une tendance à ignorer cette distinction pourtant évidente. À mon avis, cette propension à surestimer la dimension « symbolique » et « cérémoniale » du comportement se manifeste de deux manières légèrement différentes parmi les philosophes qui se réclament explicitement de Wittgenstein.

1. D'une part, il existe des auteurs comme John McDowell, qui a réintroduit dans les débats contemporains le concept aristotélicien de « seconde nature »⁹¹. Les actions humaines se déploient dans un espace de norme et de rationalité en bouleversant le partage de l'intérieur et de l'extérieur, ce qui confère alors à nos comportements un pouvoir expressif⁹². Dans le monde rationnel et humain qui est celui de la seconde nature, nos actions véhiculent une signification. Les membres d'une communauté sont transparents les uns pour les autres et, d'une certaine manière, les individus n'offrent pas seulement une surface extérieure et « comportementale » aux membres de leur communauté⁹³. En raison de toute une série de coutumes et de normes, le comportement des membres de ma communauté possède un pouvoir expressif faisant en sorte que nous pouvons nous comprendre.
2. On trouve une idée légèrement différente sous la plume de Peter Winch qui est intéressante dans le présent contexte parce que ce dernier la formule en reprenant le vocabulaire des relations internes⁹⁴. Dans un ouvrage célèbre qui se proposait de déterminer ce qui distingue les sciences sociales des sciences naturelles, Peter Winch exploite la

⁹⁰ L'exemple choisi par Wittgenstein n'est pas des plus heureux puisque l'activité de l'ivrogne qui va à la taverne du coin se livre aussi à une activité qui est gouvernée par un certain code social. L'ivrognerie est une activité individuelle qui n'est pas pour autant purement naturelle. L'ivrognerie possède aussi une composante sociale et culturelle. En somme, l'exemple choisi par Wittgenstein est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît et il est loin d'être certain que ce dernier en offre l'analyse appropriée.

⁹¹ John McDOWELL, 1998, «Two Sorts of Naturalism», *Mind, Value, & Reality*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 188 et *sq.*

⁹² John McDOWELL, 1994, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, p. 66 et *sq.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Peter WINCH, 2009, *L'Idée de science sociale*, Paris, Gallimard, tr. fr. de M. Le Du, p. 186-187 et p. 203-212.

distinction tracée par Wittgenstein des causes et des raisons pour soutenir que le mode d'explication des sciences humaines ne peut pas être causal⁹⁵. Winch défend ainsi l'idée selon laquelle les sciences sociales porteraient sur des relations internes et logiques au contraire des sciences naturelles qui étudieraient des relations externes, c'est-à-dire des connexions causales et empiriques. Mon propos n'est pas ici d'exposer dans ses menus détails cette épistémologie qui, à bien des égards, semble périmée. Le point important de l'analyse de Winch est le fait qu'il interprète toutes les relations internes comme étant des relations sociales produites par une règle conventionnelle déterminant le sens d'une certaine pratique. Winch prétend de façon quelque peu aventureuse que la notion de relation interne ne s'applique pas seulement à la grammaire de notre langage, qui est effectivement constituée d'un écheveau de relations internes et sociales. Il est convaincu que les relations internes conférant leur expressivité à nos actes découlent aussi de certaines conventions sociales. Afin d'instruire cette thèse controversée, Winch donne l'exemple du geste d'aller voter qui est bel et bien déterminé par une série de règles et de conventions sociales⁹⁶.

Le problème soulevé par cette identification des relations sociales et des relations internes est bien sûr qu'il est loin d'être évident que toutes les pratiques qui constituent la trame de notre vie soient aussi codifiées. L'erreur serait en effet de croire que le comportement est un fait purement naturel auquel on ajouterait une patine de signification par l'intermédiaire d'une règle conventionnelle et sociale. Pour reprendre l'exemple de Wittgenstein, lorsque je crie parce que je viens de me coincer le doigt dans une porte, est-ce que ce comportement est gouverné par des conventions sociales ? Rien n'est moins sûr. Sans doute, l'expression de la souffrance peut varier d'une société à l'autre. Il n'en demeure pas moins que l'on peut difficilement concevoir que le nourrisson pleurant pour exprimer sa faim ou son inconfort se conforme à certaines règles sociales !

Afin d'éviter cet écueil rencontré par Winch, la théorie du comportement développée par la psychologie de la *Gestalt* représente un bon contrepoids. Cette théorie du comportement s'oppose d'une manière frontale au béhaviorisme. Selon la

⁹⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 106.

théorie behavioriste avancée par Watson, le comportement serait un fait neutre objectif causé par une certaine stimulation de l'environnement. Contre cette représentation mécaniste du comportement, les gestaltistes estiment que le comportement est une unité de signification qui tire son sens du contexte dans lequel il est perçu⁹⁷. Cette conviction a mené Köhler à défendre l'idée que certains comportements expriment une signification en raison de la « structure » ou de la « forme » globale dans laquelle ils s'enchaînent. Lorsque je vois une personne me sourire, ce visage est considéré d'emblée comme étant un visage sympathique en raison de sa forme⁹⁸. Et cette conviction n'est pas le produit d'un apprentissage, mais elle est liée au fait qu'au sein de notre forme de vie humaine le sourire est un faciès exprimant naturellement des sentiments positifs⁹⁹.

La psychologie de la *Gestalt* est une psychologie essentiellement descriptive qui entretient une indifférence indéniable à l'égard de tous les problèmes d'ordre génétique¹⁰⁰. Peu importe les processus génétiques et biologiques qui font en sorte que le nourrisson interprète le sourire de sa mère comme l'expression d'une forme de bienveillance, le fait est que le sourire possède un pouvoir expressif qui, selon toute apparence, est instinctif et naturel. Les conventions et l'éducation n'expliquent pas tout et le mérite de la psychologie de la *Gestalt* est d'avoir attiré notre attention sur une forme d'expressivité qui semble se situer en amont de toute culture. Malheureusement, cette découverte se trouve souillée par les présupposés méthodologiques de la psychologie de la *Gestalt* qui n'a jamais tenté sérieusement de distinguer d'une manière rigoureuse cette expressivité naturelle de l'expressivité originant de la culture et des conventions sociales¹⁰¹.

De ce point de vue, le grand mérite de la phénoménologie de Merleau-Ponty est d'avoir tenté de développer une voie intermédiaire entre l'intellectualisme et la psychologie de la *Gestalt*. L'approche de Merleau-Ponty se caractérise ici par sa simplicité et son bon sens. Ce qui importe, ce n'est pas de savoir si les structures identifiées par la *Gestalt* sont le produit de la nature ou de la culture. Non, le point important est qu'il faut reconnaître que le type d'expressivité que nous nommons « culture » ou « langage » n'aurait pas pu être possible sans l'expressivité naturelle

⁹⁷ Wolfgang KÖHLER, 1964, *Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard, p. 207-246.

⁹⁸ Il y a, pourrait-on dire, une « perception immédiate » du psychisme d'autrui. Victor ROSENTHAL et Yves-Marie VISETTI, 2003, *Köhler*, Paris, Les Belles Lettres, p. 169.

⁹⁹ Comme le note Paul Guillaume, on perçoit des expressions avant de percevoir des objets.

¹⁰⁰ Paul GUILLAUME, 1937, *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, p. 189.

¹⁰¹ Victor ROSENTHAL et Yves-Marie VISETTI, *Köhler*, Paris, Les Belles Lettres, p. 209 et *sq.*

qui se manifeste dans le sourire ou le cri de douleur¹⁰². Ainsi, l'erreur de l'intellectualisme consiste à croire que la culture est l'origine de toute expressivité alors que le langage et les conventions sociales ne représentent qu'une amplification et une complexification de l'expressivité naturelle caractérisant nos comportements.

Bien qu'elle soit empruntée à la phénoménologie, cette analyse correspond à la position de Wittgenstein¹⁰³. Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein résume cette idée essentielle en ces termes :

Croire qu'un autre souffre, se demander s'il souffre vraiment, ce sont-là des modes naturels de comportement envers autrui ; et notre langage n'est qu'un auxiliaire et une extension de ces comportements. Je veux dire : notre jeu de langage est une extension d'un comportement plus primitif. (Car notre *jeu de langage* est comportement) (*BPP I*, §151).

Il n'y a pas de différence de nature, mais simplement une différence de degré entre nos comportements naturels et nos comportements linguistiques puisque dans un cas comme dans l'autre nous sommes en présence d'un type de comportement. C'est d'ailleurs cette continuité entre ces deux types de comportement qui explique l'indétermination des concepts psychologiques, indétermination qui fait en sorte que l'on peut se demander si j'ai raison de supposer que Marie éprouve ou non un sentiment de douleur en ce moment. Comme le note encore une fois Wittgenstein, l'indétermination de nos concepts psychologiques dépend de l'indétermination de nos comportements¹⁰⁴.

Une fois cette convergence avec la phénoménologie enregistrée, on doit cependant noter l'originalité des arguments employés par Wittgenstein pour justifier sa position. Selon un argument que j'ai déjà eu l'occasion de mentionner, Wittgenstein estime qu'il serait tout simplement impossible d'enseigner et d'expliquer la notion de douleur si nos expériences de douleur ne s'exprimaient pas d'emblée dans nos comportements (*NPESS*, p. 82). Voilà d'ailleurs pourquoi Wittgenstein trace une analogie entre le cri et les expressions verbales que l'on peut utiliser pour signaler notre douleur (*PU*, §244). L'intention de Wittgenstein n'est bien sûr pas de dire que nos expressions linguistiques ont exactement la même

¹⁰² « Ce qui définit l'homme n'est pas la capacité de créer une seconde nature, — économique, sociale, culturelle — au delà de la nature biologique, c'est plutôt de dépasser les structures créées pour en créer d'autres ». Maurice MERLEAU-PONTY, 1963, *La structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, p. 189.

¹⁰³ Shaun Gallagher et Dan Zahavi relèvent à juste titre l'étroite parenté entre ces deux courants relativement à cette question. Cf. Shaun GALLAGHER et Dan ZAHAVI, 2008, *The phenomenological Mind*, Londres et New York, Routledge, p. 185.

¹⁰⁴ Cf. *Z.*, §374, *BPP II*, §663 et §683.

signification qu'un cri inarticulé. Il n'en demeure pas moins qu'il y a une continuité entre ces modes d'expressions et le cri. Cette continuité n'est rien de moins que la condition de possibilité des conventions grammaticales nous permettant d'exprimer de façon verbale et linguistique notre souffrance qui s'exprime naturellement par le biais de gestes et de cris.

Ces remarques viennent mesurer à quel point la critique que fait John McDowell à l'encontre du soi-disant expressivisme de Wittgenstein fait preuve de mauvaise foi¹⁰⁵. Commentant un passage du *Cahier bleu* où Wittgenstein rapproche l'expression de la douleur d'un gémissement, McDowell déplore le fait que Wittgenstein minaudes avec une forme d'expressivisme peu recommandable qui le conduirait à considérer le jugement prédicatif comme une sorte de cri. Heureusement, la position de Wittgenstein est beaucoup plus fine que ne le laisse entendre McDowell. Il ne s'agit pas d'identifier la proposition à un cri inarticulé, mais bien de souligner que le jugement que je pose à propos de ma souffrance ne serait pas possible si la souffrance ne pouvait pas *aussi* s'exprimer sous la forme d'un cri instinctif et naturel. Le langage est une extension et une amplification de l'expressivité naturelle que possèdent spontanément nos comportements. Toutefois, cette continuité n'exclut pas la reconnaissance de l'écart séparant le cri de l'expression « j'ai mal » qui, au contraire du cri, possède une forme grammaticale. Wittgenstein ne nie pas cet écart, mais il nous met en garde contre la tentation qui nous pousse constamment à lui accorder plus d'importance qu'il n'en a effectivement. Même si l'on ne peut pas assimiler les jugements à de simples cris, il n'en demeure pas moins que la proposition me permettant d'exprimer ma douleur garde, en raison de la continuité l'unissant à nos réactions instinctives, une facticité naturelle.

C'est précisément l'enjeu philosophique qui se cache derrière cette formule célèbre des *Recherches philosophiques* : « Quand bien même un lion saurait parler, nous ne pourrions le comprendre » (*PU*, II, xi, p. 313). Ce ne sont ni les conventions sociales ni la maîtrise d'un langage qui font en sorte que nous sommes en mesure de nous comprendre. Sans doute, le langage tout comme les conventions sociales, permettent d'affiner cette compréhension. Reste que cette compréhension n'est possible que dans la mesure où nous partageons tous la même forme de vie

¹⁰⁵ John McDOWELL, 1994, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, p. 22.

(*Lebensform*), qui fait en sorte que nos comportements possèdent naturellement un pouvoir expressif¹⁰⁶. Il ne peut effectivement en être autrement parce que le langage que nous partageons n'est toujours qu'une extension de l'expressivité naturelle de nos comportements. Cette thèse essentielle peut aussi être formulée en termes négatifs : il est possible d'apprendre une règle à quelqu'un uniquement si ses comportements font preuve d'une régularité et d'une prévisibilité permettant de déterminer s'il comprend ou non la règle que je tente de lui enseigner. Or tel n'est justement pas le cas avec le lion, car, selon Wittgenstein, je suis incapable de conférer une signification à ses comportements puisqu'ils n'ont pas la même régularité que les nôtres. Ce passage des *Remarques préparatoires* permet de jeter une lumière stimulante sur le passage des *Recherches* cité un peu plus haut :

Il se met donc en colère, tandis que nous ne voyons aucune raison de le faire ; ce qui nous excite le laisse impassible. — La différence essentielle serait-elle que nous ne pouvons prévoir ses réactions ? Ne pourrait-elle pas consister en ce que, bien que nous puissions, avec un peu d'expérience, connaître ses réactions, nous ne pouvons les partager (*EP*, §192) ?

À l'instar du lion, nous pouvons crier et rester impassibles devant un certain évènement. Toutefois, devant un évènement donné, je n'ai pas les mêmes réactions que celles du lion. Voilà pourquoi je ne pourrai jamais comprendre les comportements du lion qui appartiennent à un mode vie, à une forme de vie radicalement différente. Et, par conséquent, je ne pourrai jamais comprendre les paroles du lion, car ces dernières ne s'enracineraient pas dans le même sol naturel et comportemental.

Comme le montre une fable de La Fontaine, on peut imaginer un monde fantastique où un lion demande une bergère en mariage¹⁰⁷. Toutefois, cette possibilité vient avec une contrainte narrative importante qui a pour conséquence de faire du lion précisément ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire un être de convention et de socialité.

¹⁰⁶ La description que je propose ici de la forme de vie risque peut-être d'induire en erreur. Les formes de vie ne sont pas « naturelles » au sens où elles correspondraient à des faits biologiques sur lesquels se fonderait notre pratique du langage. Afin d'éviter tout malentendu, il est donc important de rejeter toute interprétation « biologique » de la forme de vie. (Pour un exemple de cette lecture « biologique » de la forme de vie, cf. J. F. M. Hunter, 1968, « Forms of life in Wittgenstein's Philosophical Investigations », *American Philosophical Quarterly*, vol. 5, p. 233–243.) Si la forme de vie peut être dite « naturelle », c'est uniquement au sens où elle renvoie à tout ce qui va de soi. La naturalité de la forme de vie ne s'oppose donc pas nécessairement à l'idée de convention. Néanmoins, ces précisions n'entament en rien le fait que la forme de vie déborde le régime de la simple convention dans la mesure où elle recouvre aussi les réactions naturelles présumées par notre usage du langage.

¹⁰⁷ Jean de LAFONTAINE, 1966, *Fables*, Paris, Garnier Flammarion, p. 113-114.

Michel Leiris a formulé d'une manière particulièrement frappante ce singulier paradoxe :

Dans la fable, il n'y a pas de place pour la rêvasserie, aucune pareille à celle dont s'entoure le passé, pas de quoi rester bouche bée devant un surnaturel. Les animaux, quoi qu'ils y fassent, y sont des êtres de convention, desquels il est entendu que l'on peut tout attendre et qui ne deviennent jamais source d'émerveillement¹⁰⁸.

En clair, le lion ne peut faire une demande en mariage et être compris de nous qu'après être devenu, par l'intermédiaire de l'écrivain, ce qu'il n'est pas, à savoir un être « réglé comme du papier musique¹⁰⁹ ». Le lion ne peut jouer le jeu de langage de la demande en mariage qu'après avoir renoncé à la place qu'il occupe au sein du règne animal. Ce qui est donc évacué par l'écrivain ou le poète, c'est la facticité naturelle qui est constitutive de la forme de vie du lion et qui fait justement en sorte que les gestes du lion ne sont pas prévisibles et ne cessent de nous étonner et de nous émerveiller. Par conséquent, même si les lions parlaient, on ne pourrait pas les comprendre parce que le soubassement naturel et comportemental de leur usage du langage serait pour nous inintelligible.

Ce parcours nous permet d'engranger un résultat intermédiaire qui retient trop peu souvent l'attention de ceux qui se réclament de Wittgenstein. Loin de proposer une conception « sociale » et « grammaticale » de notre intériorité, le geste de Wittgenstein consiste bien plutôt à remettre en cause la conception classique de l'intériorité en montrant que nos comportements extérieurs expriment d'une manière naturelle et spontanée tout un pan de nos vécus dits « intérieurs ». En ce sens, si l'intériorité et l'extériorité forment une unité logique et expressive rendant la notion de relation interne pertinente, ce n'est pas uniquement grâce aux normes sociales qui gouvernent nos comportements. Au contraire, ces conventions sociales ne seraient pas possibles si le comportement n'était pas un phénomène qui, pour être compris, exigerait d'être replacé dans le cadre plus général de notre forme de vie, qui lui confère son expressivité intrinsèque.

¹⁰⁸ Michel LEIRIS, 1948, *Biffures*, Paris, Gallimard, p. 151.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 152.

3.3.3. Application de la conception holiste du comportement au cas de la douleur

Étant donné qu'il y a une continuité entre les comportements naturels et les comportements symboliques et conventionnels, il me reste maintenant à démontrer que le mythe du langage privé repose sur une conception erronée de l'articulation de l'intérieur et de l'extérieur qui, à l'instar du contingentisme, raisonne exclusivement en termes de relation externe. De même que l'on ne peut pas concevoir le rapport entre l'intériorité psychique et sa manifestation comportementale sur le patron de la relation externe, Wittgenstein montre avec l'argument du langage privé qu'il est impossible de concevoir le rapport entre une expression et sa signification sans convoquer à un moment ou un autre de l'analyse la notion de relation interne et nécessaire. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier à l'instant, le langage privé est la version linguistique de ce que nous avons critiqué à la section précédente sous le titre de « contingentisme ». Toutefois, avant de m'avancer sur ce terrain miné, j'aimerais arrêter un moment le fil de la démonstration et prendre le temps de résumer sommairement les conclusions qui émanent des analyses de Wittgenstein du comportement de douleur. Cet interlude est pour ainsi dire inévitable puisque l'exemple de la douleur fait office de paradigme dans les réflexions de Wittgenstein relativement à la possibilité d'un langage essentiellement privé. En plus de préparer le lecteur à la discussion de l'argument du langage privé, ce détour par le cas de la douleur permettra de préciser encore davantage certains éléments de la conception wittgensteinienne du comportement.

Afin d'aller directement à l'essentiel, je vais me contenter d'envisager ici deux scénarios hypothétiques évoqués par Wittgenstein, qui donnent une idée assez claire de la reconstruction qu'il propose de la grammaire de la douleur. 1/ Si une peuplade ne manifestait jamais ses souffrances, serait-il possible à un individu d'introduire dans son langage le concept de « douleur »¹¹⁰? 2/ Si une société décidait d'interdire toute manifestation langagière et comportementale de la douleur, est-ce que le concept même de douleur se trouverait transformé et altéré¹¹¹?

Ces deux interrogations sont essentielles dans l'économie générale de la pensée de Wittgenstein parce qu'elles permettent de bien faire ressortir l'originalité

¹¹⁰ *BPP I*, §§93-103, *Z*, §383 et *PU*, §257.

¹¹¹ « Un législateur pourrait-il abolir le concept de douleur? Les concepts de base sont tellement entrelacés avec ce qu'il y a de plus fondamental dans notre mode de vie qu'ils en deviennent insaisissables » (*LSPP II*, p. 61 [p. 43-44]).

de sa position. Comme je viens de le mentionner, le fantasme du langage privé découle d'une certaine conception de l'articulation de l'intérieur et de l'extérieur, qui nous conduit à donner une réponse particulière à ces deux questions. Pour formuler les choses d'une manière sans doute trop schématique, l'hypothèse du langage privé ne peut sembler plausible que si l'on considère que le vécu de douleur entretient un rapport empirique et contingent avec son expression (linguistique ou comportementale). Par conséquent, on pourra varier autant qu'on voudra les rapports que la douleur entretient avec notre langage ou nos comportements, le concept de douleur restera toujours le même, car il ne se définit pas l'expérience interne et privée qui est en cause lorsque nous souffrons. Là-contre, Wittgenstein fait valoir qu'une telle conception repose sur une mauvaise compréhension du rôle que joue la notion de douleur dans notre vie¹¹². Comme nous allons le voir à l'instant, le concept de douleur est un concept qui s'enclasse d'une manière tout à fait précise et particulière dans le cadre général de notre vie. Pour reprendre la métaphore du « motif dans le tapis » chère à Wittgenstein, la douleur représente un motif qui s'entremêle d'une manière inextricable à d'autres motifs, et c'est seulement en étant attentif à cet écheveau que l'on peut apprécier la signification véritable de ce concept¹¹³. Par conséquent, au contraire d'un certain préjugé philosophique tenace, on ne peut pas changer les rapports entre l'expérience vécue et sa manifestation comportementale sans altérer le sens même de nos concepts psychologiques.

a) L'invention de la douleur

Comme je l'ai déjà souligné, concevoir que nos croyances à l'égard de l'intériorité des autres sont purement hypothétiques présuppose que l'on considère que les comportements sont des façades opaques masquant l'intériorité des individus. Pour montrer l'absurdité d'une telle conviction, Wittgenstein forge le scénario fictif suivant. Même si ce n'est pas le cas du monde dans lequel nous vivons, on pourrait imaginer une société où le comportement des individus ne refléterait jamais leurs

¹¹² *CL* 1932-35, p. 80.

¹¹³ *Z* §569, *BPP II*, §§672-673, *LSP II*, p. 59 [p. 42] et *passim*.

vécus internes. En d'autres termes, le rapport entre le vécu et le comportement qui l'accompagne ne serait pas « expressif », mais purement contingent et accidentel¹¹⁴.

Pour les tenants de la conception traditionnelle du langage (Locke), cela ne fait absolument aucune différence. La signification du concept de douleur correspond à l'expérience privée et intérieure que chaque individu peut faire de sa propre douleur. Malheureusement, aucun argument solide ne permet de garantir la validité de cette thèse. Le problème sans doute le plus gênant que soulève cette théorie de la signification est qu'elle est incapable d'imaginer une reconstruction plausible de l'invention du concept de douleur. L'enjeu ici n'est pas, comme c'est le cas chez Sellars et Rorty, de dire que le langage du mental est logiquement postérieur au langage béhavioriste¹¹⁵. La thèse est à la fois beaucoup plus simple et plus radicale : si le comportement et la vie intérieure ne formaient pas une unité expressive, nous serions non seulement incapables de forger des concepts pour décrire notre vie mentale, mais le projet même de forger de tels concepts n'aurait aucun sens.

Généralement, si l'on s'attarde au §257 des *Recherches* évoquant ce scénario d'un groupe d'humains qui n'extérioriseraient jamais leurs sentiments, c'est pour s'empressement de noter la morale la plus évidente qu'en tire Wittgenstein : un membre de cette société ne pourrait inventer le concept de douleur, car l'usage doit être gouverné par des critères publics et communautaires. Étant donné que l'on ne peut pas s'en remettre aux comportements (on postule en effet par hypothèse qu'il n'y a pas de correspondance entre les états mentaux et les comportements), ce groupe ne pourrait forger un concept similaire à notre concept de douleur. En d'autres termes, en l'absence de tout critère comportemental, il n'y aurait aucun moyen nous permettant de déterminer si l'usage qu'en fait chaque membre de cette communauté est correct ou incorrect (§258). Comme le note dans une formule percutante Wittgenstein, « Lorsque tu réfléchis au fait qu'on peut être certain qu'une autre personne a mal, alors il ne faut pas que tu te demandes "Que se produit-il à ce moment là en moi?", mais "Comment cela se manifeste-t-il ?" » (*LSPP II*, p. 36 [p.

¹¹⁴ « Imagine en effet des gens dont l'éducation vise à réprimer l'expression des émotions » (*BPP II*, §568).

¹¹⁵ Wilfrid SELLARS, 1997, *Empiricism and the philosophy of Mind*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 90-117 et Richard RORTY, 1970, « Incommensurability as the Mark of the Mental », *Journal of Philosophy*, vol. 67, p. 399-424.

21])¹¹⁶. Ce qui compte, ce n'est pas la douleur en tant que telle, mais la relation interne et nécessaire permettant à un comportement donné d'exprimer une telle souffrance. Je ne veux pas ici remettre en cause cette lecture orthodoxe, qui me semble saisir l'une des lignes de force traversant effectivement la pensée de Wittgenstein. Malheureusement, en allant directement à cette conclusion, on risque d'enjamber certains traits de l'analyse de Wittgenstein peut-être encore plus importants que le caractère essentiellement public des critères gouvernant notre langage. Non seulement le concept de douleur ne serait pas normé si l'on ne pouvait pas faire appel à des critères publics, mais ledit concept n'aurait aucun intérêt. Avant même de se demander s'il est possible de forger un langage privé me permettant de parler de mes sensations dans mon journal intime, on pourrait se demander quelle peut bien être l'utilité d'une telle pratique. Pour reprendre la formule célèbre du §258 : « À quoi bon cette cérémonie? »

Le raisonnement de Wittgenstein est ici le suivant : « Ne considère pas comme évident que quelqu'un qui inscrit un signe — sur un calendrier par exemple — note quelque chose pour son propre compte ! — Car noter a une fonction, et le "S" n'en a pas » (*PU*, §260). Lorsque je note les articles que je dois aller acheter au marché, cette pratique a une fonction claire et univoque¹¹⁷. Par contre, on s'explique mal pour quelle raison un individu pourrait inventer par lui-même la notion de douleur en écrivant la lettre « S » à chaque fois qu'il ressentirait une douleur. Sans doute, cette pratique rappelle par certains côtés ce que nous faisons lorsque nous décidons de tenir un journal intime. Il n'en demeure pas moins que la pratique du journal intime est extrêmement codifiée et qu'elle s'insère dans un contexte social lui donnant son sens¹¹⁸. Si nous ne disposions pas de concepts psychologiques (penser,

¹¹⁶ Voilà d'ailleurs pourquoi il est en pratique presque impossible de faire la différence entre montrer ce qu'est un comportement de douleur et montrer le comportement de quelqu'un qui fait semblant de souffrir. *LSPP II*, p. 41 [p. 26].

¹¹⁷ Le choix de la liste d'épicerie n'est pas anodin. La pratique du journal intime est relativement récente et elle a été précédée par ce que l'on nommait le livre des raisons ou livre de compte, qui permettait de faire l'inventaire ou jour le jour de certaines transactions économiques. Que le journal intime n'ait été possible que comme la transformation d'une pratique qui devait régir des transactions sociales et publiques n'a absolument rien d'anodin Cf. Philippe LEJEUNE et Catherine BOGAERT, 2006, *Le journal intime*, Paris, Textuel, p. 40.

¹¹⁸ Il est remarquable que le premier journal intime (celui de Samuel Pepys) ait été écrit dans un langage codé qui n'a pu être déchiffré que deux siècles après sa rédaction. Toutefois, il ne faut pas oublier que le scénario imaginé par Wittgenstein n'est pas du tout de ce type. Le diariste de Wittgenstein est un être bien étrange écrivant un journal qui, en principe, ne pourrait pas être décodé. Comme le note Pierre Pachet, lorsque Samuel Pepys écrivait son journal intime, il l'offrait en même temps à l'humanité qui, un jour ou l'autre, finirait par le traduire et le déchiffrer : « En le tenant, même dans un langage crypté, Pepys le donne à l'humanité, fût-ce de manière détournée et obscure. »

aimer, espérer), la possibilité même de tenir un journal intime n'aurait aucun sens. On ne peut avoir l'idée d'écrire un journal intime que si l'on maîtrise déjà un langage plutôt développé nous permettant de verbaliser nos sentiments. De ce point de vue, il est peu probable que la pratique du journal intime puisse précéder logiquement et chronologiquement l'émergence du vocabulaire psychologique. Par conséquent, le scénario du journal intime est une fausse piste, qui ne rend pas compte d'une manière plausible de l'introduction du vocabulaire psychologique.

Pour reprendre le terme employé par Wittgenstein, la « cérémonie » à partir de laquelle un individu isolé parviendrait à inventer la notion de douleur ne serait en réalité qu'un simulacre. Nous le savons, ce qui donne son sens à sa cérémonie, c'est le contexte dans lequel elle s'insère (*PU*, §584). Étant donné que c'est le contexte qui donne son sens à chaque élément de la cérémonie, on pourrait alors se demander quel est le contexte où la désignation d'une sensation privée sur le calendrier pourrait avoir un sens. Si nous sommes incapables d'imaginer un tel contexte, c'est justement parce que le scénario fictif à partir duquel on tente d'imaginer l'invention de la notion de douleur ne possède aucun contexte pouvant le rendre sensé. « Aussi en vient-on, quand on philosophe, à ne vouloir proférer qu'un son inarticulé. — Mais un tel son n'est une expression qu'à l'intérieur d'un jeu de langage déterminé, qu'il nous reste encore à décrire » (*PU*, §261). Dans la vie de tous les jours, rien ne nous empêche de désigner notre expérience de douleur avec la lettre « S ». De la même manière, je pourrais crier à chaque fois que j'éprouve une douleur. Dans un cas comme dans l'autre, le signe que j'emploierais aurait un sens parce que cette pratique s'insère dans un contexte social et linguistique plus vaste. Si Wittgenstein compare le fantasme du philosophe à un cri inarticulé, c'est parce que l'hypothèse du privatophone consiste à soutenir qu'il serait tout de même possible de désigner nos vécus de douleurs même si le contexte habituel donnant son sens à cette notion faisait défaut.

Afin de se convaincre de l'unité expressive cimentant la douleur et son expression comportementale, il suffit de songer aux cas dans lesquels nous sommes disposés à reconnaître la douleur des autres organismes. Pourquoi considérons-nous qu'un fauteuil et une roche ne peuvent pas avoir d'états mentaux ?¹¹⁹ Lorsqu'on tente

(Pierre PACHET, 1990, *Les baromètres de l'âme*, Paris, Haïter, p. 22). — Il faut savoir que Wittgenstein a lui-même tenu un tel journal codé lors de la Première Guerre mondiale.

¹¹⁹ *BPP II*, §192, *PU*, §§288 et 390.

de considérer que la roche souffre quand je l'écrase sous mon pied, on ne peut s'empêcher de croire qu'une telle croyance est stupide. Mais pourquoi ? Dans la même veine, on pourrait se demander par quel moyen je peux être certain que la table ne pense pas. L'explication de ce curieux phénomène est somme toute assez simple : « Ce n'est que d'une chose qui se comporte comme un être humain qu'on peut dire qu'elle a mal » (*PU*, §283). Ce constat n'a pas pour but de rétablir dans ses droits un odieux anthropomorphisme. Il s'agit simplement de souligner une évidence : seuls les comportements similaires à ceux des humains sont en mesure d'exprimer une intériorité psychique. Voilà pourquoi il semble impossible d'attribuer des sensations à des roches alors que nous le faisons spontanément lorsque nous voyons une mouche se tortiller de douleur (*PU*, §284).

b) Pourrait-on purger de notre langage le concept même de douleur ?

Dans le but de faire ressortir encore davantage la profonde unité reliant le vécu psychique à son expression comportementale, envisageons le scénario symétrique inverse. Une communauté dispose déjà du concept de douleur et elle décide de l'abandonner et de l'évincer complètement de son langage. Au contraire de la situation examinée dans la section précédente, ce cas de figure n'est pas évoqué dans les *Recherches*, mais il me semble important pour bien mesurer tous les tenants et les aboutissants de la conception que se fait Wittgenstein du comportement. Pour une analyse de cette seconde expérience de pensée, on peut se tourner du côté des *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie* qui formulent le problème de la manière suivante : « Un législateur pourrait-il abolir le concept de douleur ? » (*LSPP II*, p. 61 [p. 43–44]). La réponse que Wittgenstein s'empresse de donner à cette question hypothétique est relativement simple et elle découle directement de la position « holiste » qu'il défend : le concept de douleur joue un rôle si fondamental dans notre forme de vie que l'on ne peut pas y renoncer sans transformer la signification d'un grand nombre de nos concepts¹²⁰. Wittgenstein résume très clairement le contenu et les implications de la position holiste qu'il défend :

Le concept de douleur est justement encadré d'une façon bien déterminée dans notre vie. Il est caractérisé par un ensemble très précis de relations.

¹²⁰ *LSPP II*, p. 61 [p. 44]. Cf. *Z*, §532, §534.

De même que déplacer son roi aux échecs ne se fait que dans un contexte déterminé, dont ce mouvement ne se laisse pas séparer. — Car au concept correspond une technique. (L'œil [ou la bouche] ne sourit que dans un visage) (*BPP II*, §151).

Ce passage, tout en exprimant d'une façon limpide la position de Wittgenstein, rend compte de son ambivalence et de sa complexité. Le concept de douleur tire sa signification du fait qu'il s'encastre (*eingebettet*) dans notre vie. On pourrait alors croire que le mode par lequel ce concept s'insère dans la trame de notre vie est fixé par des conventions. Une telle interprétation s'avère d'autant plus plausible que l'analogie employée par Wittgenstein est celle du jeu d'échecs. Sans doute pour exclure une telle lecture, Wittgenstein donne l'exemple du sourire, qui vient rappeler que le rôle que joue la douleur dans notre forme de vie est aussi déterminé par notre nature.

Une fois cette remarque faite, on doit s'empresse d'exclure une autre lecture qui voudrait exploiter l'espace ouvert par les limites imposées au conventionnalisme pour réintroduire une forme de nécessité plus robuste que celle de la convention (c'est-à-dire une sorte de nécessité transcendantale ou métaphysique). Il est probablement impossible d'insister trop sur ce point : la thèse de Wittgenstein n'est pas ici de dire que le concept de douleur possède une nécessité apriorique ou transcendantale. On peut sans problème imaginer un peuple qui n'aurait pas de concept de douleur. La nécessité qui est en cause est plutôt celle qui est au cœur des thèses holistes que l'on trouve dans *De la certitude*. On ne peut pas exclure que le monde n'existe que depuis cinq minutes tout comme il n'est pas impossible que ma main que je viens de déposer sur mon bureau et que je vois actuellement n'existe pas. Ces « certitudes gonds » peuvent se révéler fausses ; elles ne sont donc pas « aprioriques » ou « transcendantales » au sens que la phénoménologie donne à ces termes. Il n'en demeure pas moins que ces certitudes possèdent une certaine « nécessité ». En effet, la totalité du système de mes croyances est suspendue à ces certitudes. Dès lors, je ne peux pas rejeter ces certitudes sans altérer des pans entiers du langage que j'emploie pour exprimer les croyances que j'ai à l'égard du monde. Par exemple, s'il était vrai que le monde n'existe que depuis cinq minutes, le vocabulaire de la temporalité (« hier », « demain », « maintenant », « semaine », « année ») perdrait toute signification.

Il n'y a aucune nécessité apriorique qui fait de Beethoven l'auteur de la *neuvième Symphonie*. On pourrait alors imaginer que des historiens découvrent qu'elle a en

réalité été écrite par Goethe (*BPP I*, §338). Même si un tel scénario n'est pas impossible, on ne peut s'empêcher d'éprouver une grande difficulté à le prendre au sérieux. La raison de ce malaise est fort simple. Pour considérer que Goethe soit l'auteur de la fameuse symphonie, il faudrait imaginer une tout autre mise en intrigue de l'histoire de l'art. En d'autres termes, il faudrait se situer dans un tout autre monde pour que l'idée d'un Goethe auteur de la neuvième Symphonie puisse avoir un *sens*.

Il ne suffit pas de reprendre la formule de Saussure selon laquelle la signification d'un mot est déterminée par le système de la langue à laquelle le mot appartient pour décrire le holisme auquel souscrit Wittgenstein¹²¹. En un certain sens, la position de Wittgenstein s'avère beaucoup plus radicale que celle de Saussure. En réalité, chaque mot tire la signification du fait qu'il s'insère dans le flux de notre existence¹²². Il suffira ici de mentionner un des nombreux passages où Wittgenstein formule cette idée capitale : « Je voudrais dire ceci : La conversation, l'emploi et l'interprétation des mots, cela coule tout seul, et ce n'est que dans ce flux qu'un mot a sa signification » (*BPP I*, §240)¹²³.

Si, par un geste tout à fait tyrannique, on décidait d'abolir le concept de douleur, la grammaire de tout notre langage s'en trouverait bouleversée. Non seulement le concept de douleur est déterminé par notre mode d'existence, mais la converse est aussi vraie. Si nous ne disposions pas du concept de douleur, il faudrait transformer de fond en comble toute une série de concepts et, par voie de conséquence, notre existence s'en trouverait bouleversée. En somme, le concept de douleur fait système avec un ensemble de pratiques et de comportements qui font en sorte que l'on ne peut pas se contenter de renvoyer à l'expérience vécue de la douleur pour définir ce concept. Procéder de la sorte serait avoir recours à une simplification des plus problématiques qui passe à côté de l'essentiel. Si le concept de douleur a la signification qu'il a pour nous, c'est parce qu'il s'enchâsse d'une façon précise au sein de notre existence. Or, lorsqu'on conçoit le rapport comme une relation à deux termes qui, de surcroît, serait accidentelle et contingente, on sombre dans une

¹²¹ Ferdinand DE SAUSSURE, 1972, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, p. 32.

¹²² Il ne faut pas donner un sens « existentialiste » à cette affirmation. Wittgenstein ne soutient pas une sorte d'existentialisme sémantique. Il s'agit seulement de noter que les concepts tirent leur signification du rôle qu'ils jouent au sein de notre vie.

¹²³ Pour une formulation similaire de cette idée, cf. *BPP II*, §504 et §687.

conception mythologique de l'intériorité qui ne fait pas droit à la complexité de l'articulation de l'intérieur et de l'extérieur¹²⁴.

3.4. Langage privé et langage signalétique¹²⁵

Les analyses précédentes nous ont permis d'établir un résultat déterminant, qui jouera un rôle crucial dans l'interprétation que je compte développer de l'argument du langage privé. On conçoit mal l'articulation de l'intérieur et de l'extérieur lorsqu'on aborde la question à partir de la catégorie de la relation externe. Comme le note Wittgenstein dans la formule qui a servi de rampe de lancement aux réflexions de la section précédente, le rapport entre l'intériorité et l'extériorité n'est pas seulement causal et contingent, mais il repose aussi sur une relation nécessaire et « logique », qui doit être prise en compte lorsqu'on tente de développer une conception satisfaisante du comportement. À cette première conclusion vient s'ajouter une autre remarque, qui s'avère peut-être encore plus déterminante dans le présent contexte. L'idée d'une connexion logique ne doit pas ici nous offusquer sous prétexte qu'il y aurait un gouffre entre le registre du comportement et nos pratiques langagières, puisque l'une des particularités de la position de Wittgenstein consiste à soutenir qu'il y a une profonde continuité entre le comportement et le langage. Cette thèse incontournable implique tout d'abord que notre usage du langage représente une forme de « comportement » linguistique. Mais ce serait une erreur d'en rester là. S'il y a une telle continuité, c'est parce que le comportement fait montre d'une expressivité naturelle reprise et amplifiée par le développement de nos capacités linguistiques.

On l'aura compris, ces découvertes ouvrent la voie à une réinterprétation des passages des *Recherches philosophiques* consacrés à l'argument du langage privé. Étant donné que le langage tire son pouvoir expressif de l'expressivité naturelle de nos comportements, nous sommes en droit de présupposer que l'expressivité du signe linguistique repose sur des relations internes et logiques. Dans la mesure où notre analyse du comportement nous a permis de développer une conception holiste

¹²⁴ Ce parcours nous permet de justifier la thèse des *Recherches* selon laquelle la compréhension mutuelle présuppose un accord dans les formes de vie (*PU*, §241).

¹²⁵ J'ai eu l'occasion de présenter une version antérieure de ce texte dans le cadre du *Séminaire en philosophie du langage*.

et non causale de l'articulation de l'intériorité à sa manifestation extérieure et comportementale, la théorie du signe devrait confirmer ce résultat puisque, pour Wittgenstein, il n'y a pas de rupture de continuité entre le comportement et le signe linguistique.

Le temps est maintenant venu d'abattre pleinement mon jeu. Selon l'interprétation que je défends du langage privé, l'objectif premier des réflexions de Wittgenstein n'est pas vraiment de démontrer la nature fondamentalement sociale du langage – même s'il s'agit d'une conséquence certaine de l'analyse de Wittgenstein. L'argument du langage privé représente tout d'abord une réfutation de la conception « signalétique » du signe, qui voudrait réduire son opérativité à un enchevêtrement de relations causales produites par un mécanisme d'association. En clair, démontrer qu'un langage privé est impossible revient à montrer qu'un langage purement signalétique n'est pas concevable. Pour neutraliser le fantasme du langage privé, nous n'avons pas besoin de montrer sa nature sociale ; il suffit de réfuter la conception classique et empiriste du signe pour laquelle le signe est un mécanisme ayant pour fonction de déclencher chez le récepteur une représentation mentale interne et privée. Pour écarter le mythe empiriste selon lequel la signification est une représentation mentale provoquée par la perception d'un signe, il suffit de remettre en cause la conception empiriste du signe linguistique.

3.4.1. Formulation du problème : relation externe et association

S'il y a un sens à parler d'un argument du langage privé, il correspond très certainement, comme l'ont montré Collin McGinn et d'autres, à l'analyse qui débute au §243 et qui soulève la question de savoir si un langage en principe compréhensible par uniquement un seul individu peut légitimement prétendre au titre de langage. Se cachent toutefois différents enjeux philosophiques derrière cette calme unité, enjeux qu'il faut tout de même prendre le temps de distinguer. Je vais me contenter ici de mentionner quatre problèmes qui sont soulevés par l'analyse que Wittgenstein propose de la notion de langage privé. 1/ Tout d'abord, l'argument du langage privé repose sur une étude complexe et ramifiée du rôle que jouent les définitions ostensives au sein de notre langage. L'hypothèse du langage privé présuppose en effet qu'il soit possible de faire l'usage de démonstratifs pour désigner des expériences privées. Wittgenstein soutient qu'une telle ostension privée est une

illusion¹²⁶. 2/ Comme l'a montré d'une manière convaincante Denis Perrin, la notion de langage privé repose aussi sur une conception mythologique de la temporalité. Pour être plus précis, le langage privé ne peut s'avérer une hypothèse plausible que si l'on estime que la signification est une entité éthérée qui se donne d'une manière instantanée à notre conscience lorsque nous utilisons un signe donné¹²⁷. 3/ Sur une note légèrement différente, le langage privé accorde une puissance normative exorbitante à la mémoire. Puisque les critères qui gouvernent l'usage du privatophone doivent être exclusivement privés, ce dernier est incapable de déterminer s'il utilise correctement une expression à moins de pouvoir la comparer avec ses usages antérieurs par le biais de la mémoire. Selon Wittgenstein, un tel recours à la mémoire est peu plausible parce que cette dernière ne peut pas faire office d'instance juridique ultime¹²⁸. 4/ Et, finalement, le langage privé présuppose que l'on doive comprendre l'expression comme une sorte de « symptôme » ou de « signal ». – Comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner, j'ai l'intention de me concentrer uniquement sur ce quatrième élément. Par contre, je n'estime pas que la reconstruction que je vais proposer ici soit lacunaire ou incomplète. Ma profonde conviction est au contraire que les trois premiers points que j'ai mentionnés découlent directement du rejet de la conception « signalétique » et « symptomatique » de l'expression langagière.

Pour être plus précis, la thèse que j'attribue à Wittgenstein est la suivante : l'expression linguistique repose sur une relation interne et nécessaire entre le signe et la signification qu'il exprime, relation qui ne peut pas être réduite à une série de relations externes, contingentes et causales. Par conséquent, une expression linguistique ne peut pas être un « symptôme » ou un « signal », car ces deux notions reposent sur des relations non pas internes mais externes. Cette thèse n'a absolument rien de controversé et elle n'implique aucune violence herméneutique de ma part. Selon la définition qu'en donne Wittgenstein et qui joue un rôle central dans

¹²⁶ « Et comment sais-tu ce que tu es censé te montrer à toi-même avant de te l'être montré ? Cette « monstration » *privée* est une illusion » (*PU*, §311).

¹²⁷ Denis PERRIN, 2007, *Le flux de l'instant*, Paris, Vrin.

¹²⁸ Afin de détruire le mythe selon lequel la signification correspond à un processus interne, Wittgenstein conteste en effet que la mémoire soit un critère pour déterminer si un locuteur maîtrise la grammaire d'un certain concept. Au §271, Wittgenstein soutient effectivement que c'est l'usage et non pas la mémoire qui détermine la signification d'une expression. Des doutes avaient déjà été formulés contre la normativité de la mémoire au §56 : « Nous ne recourons pas toujours au témoignage de la mémoire comme à l'arbitrage suprême et sans appel » (*PU*, §56). Un passage de la seconde section suggère aussi que le meilleur moyen de se débarrasser de l'idée d'un objet privé est de douter de sa mémoire. Cf. *PU*, II-xi, p. 292.

l'interprétation défendue par Hacker et Backer, les règles grammaticales qui gouvernent l'usage des expressions linguistiques sont des relations internes¹²⁹. Ainsi, soutenir que le signal se fonde sur une relation externe et non pas interne revient tout simplement à reconnaître, comme nous invite à le faire explicitement Wittgenstein, que le signal, au contraire de l'expression langagière, n'a pas de grammaire.

On l'aura compris, prétendre que le langage privé ne peut pas être un langage parce qu'il serait composé de signaux et non pas d'expressions consiste tout simplement à soutenir que ce langage serait uniquement composé de relations externes et, par conséquent, ne posséderait aucune forme de grammaticalité. Afin d'illustrer cette connexion entre langage privé et relation externe qui, à mon avis, n'a jamais été soulignée d'une manière suffisamment claire et explicite, je voudrais rappeler rapidement les trois exemples qui permettent à Wittgenstein d'expliquer à quoi pourrait bien ressembler un langage privé au sens où il emploie ce terme.

1. Tout d'abord, il y a l'exemple du scarabée qui est sans doute celui où le lien entre relation externe et langage privé est le plus évident. Il s'agit d'un passage très connu des *Recherches* qu'il convient ici de citer pour la simple raison que je m'appête à en faire une interprétation qui, par certains côtés, est loin d'aller de soi :

Supposons que chacun possède une boîte contenant ce que nous appellerons un « scarabée ». Personne ne pourrait jamais regarder dans la boîte des autres ; et chacun dirait qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que parce qu'il a regardé *le sien*. – En ce cas, il se pourrait bien que nous ayons chacun, dans notre boîte, une chose différente. On pourrait même imaginer que la chose en question changerait sans cesse (*PU*, §293).

Le scarabée est ici un dispositif illustrant parfaitement la relation externe qui est au fondement du fantasme du langage privé. À l'origine du langage privé, il y a l'impression que seul le locuteur est en mesure d'avoir accès à son intériorité. Cette idée ne peut cependant avoir un sens que si l'on conçoit le rapport entre l'intérieur et l'extérieur comme étant tout à fait arbitraire et contingent. L'exemple du scarabée vient précisément mettre en relief cette idée puisqu'il n'y a aucun lien nécessaire et logique entre une boîte et ce

¹²⁹ Il ne faut pas l'oublier, le tournant grammatical est lié à la définition de la philosophie comme une étude des relations internes de la pensée s'exprimant dans le langage. « On objectera que la philosophie a affaire à la pensée, non au langage. En réalité, ce à quoi elle a affaire est plutôt aux relations internes de la pensée, lesquelles doivent être examinées à travers les expressions qui les véhiculent » (*CC-1930-32*, p. 4). Selon la formule de Baker et Hacker, le sceptique transforme les relations internes et grammaticales en relations externes. Cf. Gordon BAKER et Peter HACKER, 1984, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Basil Blackwell, p. 101.

qu'on peut déposer à l'intérieur. La relation permettant de penser l'unité de l'intérieur et de l'extérieur est donc purement externe. En somme, on ne peut considérer que l'identité de l'objet à l'intérieur de la boîte joue un rôle dans le jeu de langage du « scarabée » qu'en vertu d'un critère purement privé. L'exemple du scarabée montre donc de façon plutôt probante que l'idée même de « critère privé » découle de l'idée selon laquelle le rapport entre le scarabée et ce qu'il contient constitue une relation externe et contingente.

2. Le second exemple imaginé par Wittgenstein est celui d'un diariste qui déciderait de tenir un journal « sur le retour périodique d'une sensation » (*PU*, §258). Le diariste *associerait* donc à cette sensation la lettre «S» qu'il inscrirait dans son journal à chaque fois qu'il la ressent. Le problème avec un tel scénario est qu'il est absolument impossible de concevoir des critères en mesure de réguler une telle pratique. Comme le note Wittgenstein, nous ne disposons d'aucun critère permettant de distinguer l'usage correct de l'usage incorrect. Lorsque je me concentre sur mes expériences internes et que je neutralise leur orientation vers le monde extérieur, je me tourne vers de simples impressions. Le problème est alors qu'il semble impossible de distinguer entre le fait d'avoir l'impression d'appliquer une norme et l'appliquer effectivement (*PU*, §260 et §263). Comme nous aurons l'occasion de le vérifier dans le détail, cette conséquence n'a rien de surprenant. Le diariste postule d'entrée de jeu qu'il y a une relation *associative* entre le signe « S » et la sensation privée. Or, une relation d'association est le produit d'un mécanisme empirique et causal pour. En d'autres termes, la relation d'association est une relation externe. Une telle relation externe et causale ne peut pas rendre compte de la signification d'une expression puisque les pratiques linguistiques doivent être gouvernées par des règles et des critères relevant du régime de la normativité et non pas de la causalité.
3. Le troisième exemple ne fait que confirmer cette interprétation. Afin de donner une méthode de justification à notre pauvre diariste, Wittgenstein imagine une situation tordue où l'expérience de la sensation S correspondrait à la montée de la pression artérielle du diariste (*PU*, §270). On pourrait alors concevoir un manomètre qui aiderait le diariste à déterminer s'il ressent ou

non la sensation S¹³⁰. Bien sûr, un tel montage expérimental n'explique rien du tout. Tout ce que le manomètre mesure, c'est une pression artérielle qui, d'une manière tout à fait contingente, se présente toujours avec une certaine sensation. En d'autres termes, la pression artérielle représente ce que Wittgenstein nomme un symptôme. Or, justement, un symptôme ne peut pas fonctionner comme un critère puisqu'on ne peut constater une corrélation entre la sensation et la pression artérielle qu'après avoir justifié et légitimé l'usage que fait le diariste de « S » pour désigner une certaine sensation¹³¹.

Comme le suggèrent ces trois exemples, la possibilité du langage privé est tout entière suspendue à une certaine conception de l'expression qui tenterait d'en rendre compte à partir du prisme de la relation externe ou du symptôme. On pourrait cependant se demander ce qui donne un tel pouvoir de fascination à cette notion de relation externe et pourquoi il faudrait consacrer autant d'énergie pour la combattre. Wittgenstein estime que le langage privé est une tentation qui explique la séduction qu'exerce sur nous une certaine conception du signe linguistique –conception qui remonte sans doute jusqu'à Locke. À l'origine de la tentation lockéenne qui nous pousse à concevoir la signification comme une sorte d'objet occulte qui se cacherait derrière l'expression linguistique, Wittgenstein décèle un grave raccourci intellectuel. La première faille de ce modèle est qu'il est beaucoup trop simpliste :

Il semble qu'il existe des processus mentaux *bien définis*, intimement liés à la bonne marche du langage ; processus sans lesquels il semble que le langage ne puisse fonctionner. Je pense au processus par lequel on comprend quelque chose et à celui par lequel on veut dire quelque chose (*the process of understanding and meaning*). Les signes de notre langage semblent morts sans ces processus mentaux, et il pourrait sembler que l'unique fonction des signes soit de déclencher de tels processus, qui seraient les seules choses auxquelles nous devrions nous intéresser (*BIB*, p. 38 [p. 3]).

Ce modèle est trompeur pour au moins deux raisons. D'une part, il est irrecevable parce qu'il réduit le dispositif du signe linguistique à un dualisme simplificateur. On suppose en effet que la signification est un état mental invisible se cachant derrière le

¹³⁰ « Imaginons maintenant un usage pour l'inscription du signe "S" dans mon journal. Je fais l'expérience suivante : Chaque fois que j'ai une sensation déterminée, un manomètre m'indique que ma tension artérielle s'élève. Je me trouve donc en situation d'annoncer que ma pression artérielle s'élève sans recourir au moindre appareil » (*PU*, §270).

¹³¹ « Et quelle raison avons-nous ici d'appeler "S" la désignation d'une sensation ? Peut-être la façon dont le signe est employé dans ce jeu de langage. – Et pourquoi l'avons-nous appelé une "sensation déterminée", c'est-à-dire la même chaque fois ? Parce que nous supposons que chaque fois nous avons écrit "S" » (*PU*, §270).

signe visible et matériel¹³². Mais ce n'est pas tout. Wittgenstein rejette aussi le paradigme « causal » qui soutient cette conception de la signification. Selon le modèle ici critiqué, le signe est un objet « matériel » et « inorganique » ayant pour fonction de déclencher chez l'auditeur ou le lecteur une certaine représentation mentale. En clair, Wittgenstein s'attaque aussi à l'idée selon laquelle la relation entre le signe et sa signification serait causale, mécanique et psychologique. La remarque est déterminante, car c'est précisément ce contexte polémique qui vient justifier l'allergie que Wittgenstein éprouve à l'égard de l'usage que font les philosophes du concept d'association¹³³.

Le propos de Wittgenstein n'est pas de nier que certains signes sont le produit d'un tel mécanisme psychologique et associatif. Il y a bel et bien certains signes qui ont une portée causale en ce sens qu'ils ont pour unique fonction de déclencher certaines croyances ou attentes à l'égard du locuteur. Par exemple, lorsque l'élève ennuyé dit à l'instituteur : « Ça va, je peux continuer », ce signe est un *signal* ayant pour but de provoquer certaines croyances du côté de l'instituteur. Comme le note avec justesse Wittgenstein, cette expression ne décrit pas un état mental, mais elle est un « signal » annonçant le comportement ultérieur de l'étudiant :

C'est ainsi que ces mots sont employés. Les appeler « description d'un état psychique » induirait vraiment en erreur dans ce dernier cas par exemple. — Ici, on pourrait plutôt les appeler un « signal » (*Signal*) ; et c'est par ce qu'il continue à faire que nous jugeons si le signal a été correctement appliqué (*PU*, §180).

À aucun moment, Wittgenstein ne conteste qu'il soit possible de faire un usage signalétique de certains signes linguistiques. L'erreur de l'associationnisme consiste plutôt à traiter systématiquement toute expression linguistique sur le modèle du signal. Relativement à cette question, la position de Wittgenstein est sans équivoque : un langage uniquement composé de signaux indépendants les uns des autres ne serait pas vraiment un langage (*Cf. CL 1930–32*, p. 43 [p. 38]). Une expression linguistique n'est pas un objet autonome ayant pour seule fonction de déclencher une certaine réaction causale préalablement fixée par une convention.

¹³² « Nous sommes tentés de penser qu'actionner le langage se divise en deux parties ; une partie inorganique, manipuler des signes, et une partie organique que nous pourrions appeler “comprendre ces signes”, “leur donner sens”, “interpréter”, “penser”. Ces dernières activités semblent avoir lieu dans une sorte de *medium* bien curieux, l'esprit » (*BIB*, p. 38 [p. 3]).

¹³³ « Ainsi, si on vous demande quelle est la relation entre un nom et la chose qu'il nomme, vous aurez tendance à répondre que cette relation est d'ordre psychologique, et peut-être qu'en disant cela vous penserez en particulier au mécanisme d'association » (*BIB*, p. 38 [p. 3]).

3.4.2. Du signal à l'expression langagière

Ce qui fait ici toute la puissance de la notion de signal est qu'elle permet de conjuguer deux composantes qui jouent un rôle essentiel dans la mise en place de la problématique du langage privé.

1. Tout d'abord, la notion de signal permet de formuler, en reprenant le langage même de Wittgenstein, la distinction que fait Brandom, dans *Making it explicit*, entre les signes vocaux et les signes verbaux. Dans cet ouvrage, Brandom soutient que le langage des maçons imaginé par Wittgenstein au §2 des *Recherches* n'est pas un langage à proprement parler, car le mot « dalle » ne fonctionne pas dans ce contexte comme un signe verbal, mais plutôt comme un signe vocal¹³⁴. Sur ce point plus fidèle à la terminologie de Wittgenstein, Rush Rhees a fait le même reproche à Wittgenstein en soulignant que le mot « dalle » n'est pas dans le jeu de langage du §2 une expression langagière, mais un simple signal¹³⁵. Dans un cas comme dans l'autre, on reproche à Wittgenstein d'avoir fait droit à la possibilité d'un langage où l'explicitation linguistique et symbolique de la signification d'une expression ne serait pas possible. Ce reproche, bien qu'il soit tout à fait juste, ne représente pas nécessairement une critique de Wittgenstein, car ce dernier reconnaît que l'on ne peut pas soutenir, dans n'importe quel contexte, que le jeu de langage du §2 représente un langage autonome¹³⁶. Il n'en demeure pas moins que les analyses qui ouvrent les *Recherches* soulèvent une certaine difficulté, car Wittgenstein est le premier à soutenir qu'une expression n'est pas un simple signal — en faisant valoir exactement les mêmes raisons que celles mentionnées par Rhees. Mais peu importent ici les maçons et leur jeu de langage. Le point essentiel qui doit être retenu est plutôt le suivant : l'un des soucis les plus constants de Wittgenstein est de distinguer les signes linguistiques des autres types de signes, et, dans ce contexte, la notion de signal a une fonction centrale. Pour être plus précis, l'hypothèse de lecture gouvernant mon interprétation de Wittgenstein est la suivante. Chaque fois que se pose le problème du caractère

¹³⁴ Robert BRANDOM, 1998, *Making it explicit*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 172.

¹³⁵ Rush RHEES, 1970, *Discussions of Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 77.

¹³⁶ « Il faudrait dire ici quelque chose de mon jeu de langage n. 2 – Dans quelles circonstances nommerait-on effectivement 'langage' les sons émis par le maçon, etc. ? En toutes circonstances ? Sûrement non ! – Était-il donc faux d'isoler un rudiment de langage et de le nommer ainsi : « langage » ? Faut-il donc dire que ce rudiment n'est un jeu de langage que s'il est pris dans le contexte d'ensemble de ce que nous avons l'habitude de nommer notre langage ? » (*BPP II*, §203).

expressif ou linguistique d'un signe, la distinction que fait Wittgenstein entre l'expression linguistique (qu'il nomme aussi à l'occasion un « symbole ») et le simple signal doit guider nos réflexions. Ainsi, se demander si un langage privé est un langage, c'est aussi se demander ce qui fait en sorte que les signes composant ce langage privé ne sont pas de simples signaux¹³⁷.

2. Ces remarques me conduisent naturellement au second ordre de considérations que je voulais mentionner. La notion de signal est étroitement liée à l'analyse du paradoxe de la règle précédant l'argument du langage privé. Afin d'aller directement à l'essentiel, on pourrait dire que nous ne *comprendons* pas un signal, mais nous l'*interprétons*. Selon la définition que Wittgenstein donne à plusieurs reprises de l'interprétation, cette dernière consiste à donner une nouvelle formulation symbolique à une expression donnée¹³⁸. Or, ce qui fait le propre du signal est qu'il doit toujours être complété par un niveau symbolique supplémentaire nous permettant éventuellement de le « traduire » ou d'expliquer ce qu'il signifie. Le signal doit être expliqué pour pouvoir être « traduit » et « décodé ». En somme, il doit toujours être *interprété*. Tel n'est pas le cas de l'expression linguistique. Sans doute, il est toujours possible d'expliquer une expression linguistique en mobilisant d'autres expressions, mais il ne s'agit pas de l'attitude naturelle et spontanée que nous entretenons à l'égard des signes linguistiques. Ainsi, soutenir qu'il y a une modalité de compréhension qui n'est pas de l'ordre de l'interprétation, ceci implique aussi, comme nous allons le voir à l'instant, qu'il y a des signes (à savoir les expressions linguistiques) qui ne peuvent pas être conçus comme de simples signaux.

La première partie de la *Grammaire philosophique* représente sans doute l'endroit où Wittgenstein prend toute la mesure du problème que pose à la

¹³⁷ « Ne considère pas comme évident que quelqu'un qui inscrit un signe – sur un calendrier par exemple – note quelque chose pour son propre compte ! Car noter a une fonction, et le “S” n'en a aucune » (*PU*, §260). En d'autres termes, il ne faut pas présupposer que les signes proférés par le privatophone sont des signes clairs et définis qui véhiculent une signification. On ne doit pas le concéder, car c'est précisément dans cette prétention que réside tout le fardeau de la preuve de celui qui défend la possibilité logique d'un langage privé.

¹³⁸ « En effet, il y a des images dont nous dirions que nous les interprétons, autrement dit que nous les traduisons dans une autre sorte d'image afin de les comprendre ; et il y a des images dont nous dirions que nous les comprenons immédiatement, sans aucune interprétation. Si vous voyez un télégramme codé, et que vous connaissez la clef de ce code, en général vous ne direz pas que vous comprenez le télégramme avant de l'avoir traduit en langage ordinaire. Bien sûr, vous avez seulement remplacé une sorte de symboles par une autre ; et pourtant, si vous lisez à présent le télégramme dans votre langue, il n'y aura pas d'autre processus d'interprétation » (*BIB*, p. 82 [p. 36]).

philosophie le concept de signal. Pour être plus précis, on pourrait dire que la question du signal intervient à deux niveaux assez différents qu'il convient de distinguer d'une manière précise et minutieuse. D'une part, le problème peut être formulé à partir du vocabulaire de la causalité. Est-ce qu'un simple signal est en mesure de provoquer les mêmes effets que l'audition d'une proposition possédant une articulation grammaticale déterminée (*GP*, §142) ? En d'autres termes, lorsque l'expérimentateur voit le clignotant rouge s'allumer, est-ce que la représentation que ce signal provoque en lui est équivalente à l'audition de la proposition : « la souris a réussi à trouver l'issue du labyrinthe » ? Wittgenstein s'empresse d'écarter cette interrogation parce qu'elle relève non pas de la philosophie mais de la psychologie. Pour trancher la question de savoir si le signal et la proposition peuvent avoir les mêmes conséquences causales, il faudrait se livrer à une expérimentation empirique. Puisque ce ne sont pas les connexions causales, mais les relations conceptuelles qui sont pertinentes en philosophie, Wittgenstein propose une formulation différente du problème en nous introduisant une variante intéressante de l'exemple du journal intime. Je pourrais décider d'écrire un journal intime uniquement composé de signaux du genre « A = je dors », « B = Je travaille », « C = Je mange », etc. Le problème est alors le suivant : est-ce que cette série de signaux pourrait être considérée comme une nouvelle forme de langage ?

Comme je viens de le mentionner, la réponse de Wittgenstein ne laisse place à aucun doute : cette série de signaux ne serait pas un langage. Cette réponse suscite immédiatement une autre interrogation : qu'est-ce qui fait défaut au signal pour être considéré comme un signe authentiquement langagier ? Relativement à cette question, on doit tout d'abord relever qu'un « langage » purement signalétique perdrait l'expressivité et la figurativité qui sont constitutives de nos langues naturelles. Les propositions « Je dors » et « Pierre dort » décrivent deux faits fondamentalement différents, mais elles partagent une certaine proximité. Dans un cas comme dans l'autre, la même activité est en cause, mais ce n'est pas la même personne (grammaticale) qui s'y livre. Par contre, si l'on traduit ces deux énoncés par A et D, nous sommes incapables de rendre compte de l'analogie formelle que partagent les propositions en question. En somme, ce qui fait défaut au signal pour être une expression langagière, c'est son pouvoir de symbolisation. Le signal ne possède pas d'articulation logique.

Dans les *Cours de Cambridge*, Wittgenstein insiste aussi avec force sur le décalage séparant le signal du symbole. Le symbole tire sa signification du fait qu'il appartient à un système de signes déterminés : « Nous comprenons un symbole (la copie du plan du métro) comme la partie d'un système, et le système est décrit par sa grammaire (non pas une proposition supplémentaire) » (*CL 1930–32*, p. 42 [p. 37]). Comme le note Wittgenstein toujours dans le même contexte, « un symbole ne peut, par lui-même, être un symbole ; ce qui en fait un symbole est son appartenance à un système de symboles » (*CL 1930–32*, p. 43 [p. 37]). Pour reprendre l'exemple donné au paragraphe précédent, les mots « dors » et « dort » sont deux symboles entretenant des rapports déterminés au sein d'un système. Si le signal représente un appauvrissement du point de vue expressif, c'est précisément pour cette raison que ledit signal est incapable de rendre compte de ces relations qui font du symbole ce qu'il est.

Une somme de signaux ne serait donc qu'une pâle copie de nos langues naturelles. Voilà la première raison pour laquelle l'idée d'un langage purement signalétique ne possède aucune plausibilité conceptuelle. À cette première raison vient s'en ajouter une seconde qui, d'un point de vue philosophique et conceptuel, s'avère être encore plus décisive. L'argument de Wittgenstein se décline de la manière suivante dans les *Cours de Cambridge* :

Dans une partition musicale, les notes sont manifestement une image des notes qu'il faut jouer ; elles sont une image du mouvement de ma main sur le clavier. Qu'en est-il des signes dièse et bémol ? Ce sont des signaux, au sens strict. Le langage ne consiste pas en signaux. Un signal doit être expliqué, et son explication doit vous donner quelque chose qui complète le signal (*CL 1930–32*, p. 43 [p. 38]).

En d'autres termes, le signal ne possède aucune autonomie sémantique. Pour être en mesure de véhiculer une signification quelconque, il doit être complété par une explication. Or, cette explication ne peut être donnée qu'à l'aide d'un langage composé de propositions et de symboles. Au contraire du signal, le symbole n'a pas besoin d'être complété par une expression étant extérieure au système sémiotique auquel il appartient¹³⁹. Ce qui complète le symbole, c'est en réalité ce qui fait de lui

¹³⁹ Wittgenstein développe un argument similaire dans la *Grammaire philosophique* : « On pourrait alors parler de deux langages, et dire que le premier est plus figuratif que le second. On ne dirait pas en fait qu'à elle seule une série de tels signes me permettrait de *dériver* une image de mouvement de l'homme qui s'y conforme, pour que ce soit possible, il faudrait rajouter aux signaux ce qu'on appellerait une règle générale de traduction en dessin » (*PG*, §142, p. 254 [p. 195–196]).

un symbole, à savoir le système linguistique dans lequel il s'insère¹⁴⁰. (Voilà d'ailleurs pourquoi je mentionnais un peu plus haut que l'on *comprend* un symbole et que l'on *interprète* un signal.)

3.4.3. Comment signaler l'âme des mots ?

Wittgenstein insiste à bon droit sur le caractère externe et hypothétique de la relation au fondement du signal. Cette idée est étroitement liée au fait que l'on peut mener une analyse purement causale du signal. Wittgenstein ne nie pas que certains mécanismes associatifs et psychologiques soient aussi à l'œuvre lorsque nous percevons une expression linguistique. À aucun moment, Wittgenstein ne conteste qu'il soit possible de mener une étude psychologique et empirique de ces mécanismes. Pourtant, une telle analyse passe à côté de l'essentiel, car le signe linguistique ne tire pas sa signification de tels mécanismes associatifs, mais de l'appartenance à un système grammatical donné. Il y a un gouffre entre la signification et le régime de l'association¹⁴¹. Au contraire de l'expression linguistique, on peut expliquer le signal en mobilisant les catégories de l'association et de la causalité, car, justement, ce qui fait le propre d'un signal est qu'il n'a pas de grammaire. Si le signal peut être considéré comme une sorte de mécanisme d'association, c'est précisément parce qu'il entretient une relation externe, c'est-à-dire contingente, avec ce qu'il signale. Cette relation peut très bien être conçue à partir du modèle de l'association. Alors que l'expression linguistique doit être approchée à partir d'une perspective holiste qui le replace dans le système de la langue, on pourrait dire que le signal implique seulement une relation à deux termes — entre un signe et l'image qu'il évoque —, relation qui est le produit d'une association issue de l'habitude ou de la convention.

¹⁴⁰ Cette interprétation est confirmée par le fait que Wittgenstein soutient que l'explication que l'on donne d'un symbole ne nous fait pas sortir de ce symbolisme. « L'explication de la signification des symboles est elle-même donnée par des symboles. Ce qui, dans l'explication d'un symbole, est essentiel à la compréhension du symbole adhère à celui-ci. La façon dont nous apprenons effectivement sa signification tombe en dehors de notre compréhension » (*CL 1930-32*, p. 26 [p. 23]).

¹⁴¹ « Je dis la phrase : « il fait beau. » Les mots étant des signes arbitraires — remplaçons-les par les signes suivants : « a b c ». Mais, lorsque je lis ces signes, je ne peux pas d'emblée les relier au sens indiqué plus haut. — Je n'ai pas, pourrais-je dire, l'habitude de dire "a" à la place de "il", "b" à la place de "fait", etc. Par là, je ne veux cependant pas dire que je n'ai pas l'habitude d'associer immédiatement "il" à "a", mais que je n'ai pas l'habitude d'employer "a" à la place de "il" - donc dans le sens de "il". (Je ne maîtrise pas ce langage) » (*PU*, §508).

Le chemin parcouru nous permet d'ores et déjà de comprendre que le langage privé, dans la mesure où il repose sur des relations purement externes entre l'intériorité psychique et son extériorisation linguistique, peut être conçu comme étant un langage purement signalétique. Toutefois, je n'ai pas encore eu la chance d'aborder la question essentielle : pourquoi sommes-nous tentés d'échafauder un langage purement signalétique pour désigner notre expérience privée ?

La réponse à cette question est très simple : la notion de grammaire qui nous conduit à rejeter toute forme d'associationnisme nous donne l'impression de rater une dimension essentielle de notre expérience du langage. En raison de la passion que j'entretenais pour les pierres dans ma prime jeunesse, le mot « pyrite » évoque immédiatement toute une série d'images à mon esprit. L'analyse grammaticale semble insatisfaisante, car elle ne parvient pas à rendre compte de la signification qu'a ce mot *pour moi*, et qui est liée à toutes ces images qu'il évoque naturellement. Contre cette objection, Wittgenstein rétorque que ces images sont tout à fait étrangères à la signification de cette expression puisque nul besoin d'avoir de telles représentations pour pouvoir appliquer ce concept et respecter sa grammaire. Voilà d'ailleurs pourquoi Wittgenstein soutient que les images mentales accompagnant l'usage d'un mot ne constituent pas sa signification. On doit donc maintenir une cloison étanche entre la signification d'une expression et ses effets psychologiques. Encore une fois, l'argument plaidant en faveur d'un tel dualisme est grammatical. L'explication de la signification d'une expression renvoie à un certain jeu de langage alors qu'expliquer l'effet d'une expression renvoie à un autre jeu de langage. Comme le note Wittgenstein : « l'explication du but ou de l'effet n'est pas ce que nous appelons explication de la signification » (*PG*, §32, p. 97 [p. 69]).

Comme j'ai déjà eu l'occasion de le mentionner, le langage privé tire son pouvoir de la simplicité du modèle lui servant de point de départ. Selon la formulation canonique que l'on trouve chez Locke, la signification est une « idée » liée à un signe physique par un mécanisme d'association garanti par notre mémoire. La signification est alors comprise comme un fait psychologique et mental se caractérisant par sa nature privée. Entrevoyant la difficulté, Locke s'empresse, dans les *Essais*, de souligner que l'articulation entre le signe matériel et la signification immatérielle et psychologique est fixée par une convention sociale assurant que les interlocuteurs peuvent se comprendre entre eux. Il n'en demeure pas moins que ce modèle n'est en aucun cas en mesure d'exclure la possibilité de principe d'un

langage privé. Étant donné que Locke reconnaît que le lien entre le signe et sa signification est arbitraire, son analyse n'est pas en mesure d'écarter la possibilité que je décide de construire un langage entièrement privé où je serais le seul à savoir quelle idée j'associe à chacun des mots qui le composent.

L'un des objectifs les plus importants de l'oeuvre de Wittgenstein est de montrer que cette conception du langage est trop naïve et simpliste puisqu'elle est incapable de faire la distinction entre une expression langagière et un signal. La thèse que j'aimerais défendre dans la dernière partie de ce chapitre sera la suivante : le langage privé est un langage signalétique, car il vise à exprimer la « signification profonde » des mots qui, à l'instar du signal, se fonde sur une relation associative, causale et externe.

Bien sûr, la signification d'une expression est tout d'abord déterminée par son usage, qui est gouverné par certaines règles grammaticales et conventionnelles. Il n'en demeure pas moins que nous avons l'impression de passer à côté de quelque chose de fondamental lorsque nous réduisons le langage à une série de règles grammaticales. Voilà qui n'a rien d'étonnant puisque l'on trouve exactement la même insatisfaction lorsqu'on tente de réduire n'importe quel jeu à une liste de règles désincarnées. Cette insatisfaction est liée à la conviction selon laquelle on peut trouver la signification à un niveau encore plus primitif et fondamental. Au §543 des *Recherches*, Wittgenstein remarque que le cri et le rire sont, en un certain sens du mot « signification », « pleins de signification » (*PU*, §543). Cette signification que l'on sait tous reconnaître dans un rire sarcastique ou un cri d'étonnement n'est pourtant pas fixée par une convention.

Malgré ce que suggère ce passage, il ne faudrait pas croire que ces deux acceptions du concept de signification recouvrent passivement l'opposition du comportement et de l'expression langagière. Au même sens qu'un rire peut être dit « plein de signification », on peut aussi considérer qu'une certaine expression cachant une allusion assassine véhicule une « signification » particulière. Afin de bien marquer l'écart entre la signification ordinaire des mots et cet usage particulier du concept de signification, Wittgenstein a parfois recours à l'expression de « signification profonde » (*PU*, §583). S'il est vrai que les choses que nous disons n'ont pas toujours une signification profonde qu'il faudrait débusquer, il n'en demeure pas moins que l'ironie, l'allusion ou l'allégorie sont autant d'exemples où

une autre couche de signification vient se greffer à la signification ordinaire que nous conférons aux mots habituellement.

Se pose alors la question de la nature de cette nouvelle sphère de signification. Afin de nous éclairer sur ce point essentiel, Wittgenstein avance deux caractérisations solidaires et complémentaires. Dans un premier temps, on doit noter qu'une expression ou un rite a une « signification profonde » parce que nous avons le *sentiment* (*Gefühl*) que nous sommes en présence de quelque chose *qui importe* (*das, worauf es ankommt*) (*PU*, §545). En d'autres termes, une expression possède une « signification profonde » parce qu'elle suscite chez nous un certain sentiment quant à son importance. De plus, la signification profonde d'une expression est déterminée par une certaine résonance (*Klang*). Selon la situation dans laquelle on se trouve, les mots peuvent « sonner » de manières différentes. Bien que la signification ordinaire puisse demeurer la même, il n'en demeure pas moins que l'expression « Adieu » peut avoir une signification profonde différente pour les amoureux qui se séparent et l'homme qui quitte son pays pour aller reconstruire sa vie ailleurs. Le mot a toujours la même signification, mais il « sonne » différemment parce que « l'atmosphère » (*Atmosphäre*) est différente (*PU*, §609).

Ce serait profondément se méprendre sur la pensée de Wittgenstein que de croire que son objectif est de nier que les mots peuvent avoir une « signification profonde » en vertu des sentiments que sa « résonance » peuvent susciter. À moins de contester l'idée que le langage puisse servir de conduit à des sous-entendus de toutes sortes, on ne peut pas rejeter l'idée que les expressions langagières sont parfois à double fond et peuvent ainsi cacher une « signification profonde ». Cette idée est en elle-même inoffensive et, lorsqu'on en comprend sa portée véritable, elle est tout à fait juste. Cette concession vient cependant avec une importante mise en garde : même si la signification profonde est un concept légitime, on ne doit pas interpréter le régime du sens dans son intégralité à partir de ce phénomène finalement assez marginal. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'une expression a une signification profonde en raison d'un sous-entendu que la signification doit, pour autant, être conçue de façon générale comme une forme de sous-entendu. Paul Grice a proposé une telle théorie de l'expression qui le conduit à soutenir que je confère une signification à une expression lorsque je parviens, en utilisant un signe donné, à

sous-entendre telle ou telle idée que mon interlocuteur parvient à identifier¹⁴². Wittgenstein aurait sans aucun doute vivement critiqué une telle théorie de la signification, qui ne rend pas justice à la portée finalement locale et limitée des sous-entendus contaminant à l'occasion les échanges communicationnels que nous entretenons avec nos semblables. Bien sûr, certaines expressions peuvent baigner dans une « atmosphère » qui lui confère une « signification profonde ». Il n'en demeure pas moins que le rapport entre un objet donné (dans le cas qui nous intéresse, une expression) et son « atmosphère » ou sa « résonance » est contingent et nullement nécessaire. Voilà probablement le sens de cette formule énigmatique des *Recherches* : « L'atmosphère inséparable de la chose —, ce n'est donc pas une atmosphère » (*PU*, II, vi, p. 256). L'atmosphère n'est pas une propriété intrinsèque de l'objet, et c'est justement pour cette raison que, dans certains contextes, elle peut déteindre sur celui-ci et lui donner une autre signification. En d'autres termes, le mot ne peut pas se définir par sa signification profonde, car celle-ci est liée à une atmosphère et, par conséquent, ladite « signification profonde » entretient une relation externe et contingente avec le mot auquel elle s'associe.

Afin de bien marquer l'écart entre ces deux registres, Wittgenstein distingue dans la *Grammaire philosophique* la signification d'un mot de son « âme » (*Seele*)¹⁴³. Lorsque je récite un poème, pour réussir cet acte, je dois prononcer le poème dans un certain contexte devant un certain auditoire qui sera réceptif. Par contre, ceci ne signifie pas pour autant que je réussirai à déclencher les images et les émotions recherchées dans l'esprit de tous mes auditeurs. Sans doute, le poème peut avoir de tels effets, mais ces effets ne sont pas des conditions requises pour que l'on reconnaisse cet acte de langage comme étant une déclamation poétique qui véhicule certaines expressions ayant telle ou telle signification. De la même manière, le mot « vert » peut parvenir à déclencher une certaine représentation mentale, mais la présence de cette image mentale n'est pas une condition essentielle permettant de trancher la question de savoir si un individu a raison de dire « Je comprends ce que tu

¹⁴² Paul GRICE, 1989, *Studies in the Way of Words*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.

¹⁴³ « Il se peut qu'à cause de son effet, on ne puisse remplacer un mot par aucun autre ; tout comme il y a des gestes que l'on ne peut remplacer par d'autres. (Le mot aurait *une âme* et pas seulement une signification) » (*PG*, §32, p. 97 [p. 69]).

viens de dire ». Cette observation me conduit à conclure que tous les phénomènes associatifs relèvent de ce que Wittgenstein nomme « l'âme » des mots¹⁴⁴.

On doit donc soigneusement distinguer la « signification » d'une expression et son âme. Alors que la signification est déterminée par le système grammatical auquel appartient le signe, l'âme renvoie aux sentiments susceptibles d'être provoqués causalement par l'audition du mot. Cette distinction est ici capitale parce que Wittgenstein souligne dans la *Grammaire philosophique* que la traduction est toujours imparfaite en raison de cette polarité. Lorsque nous traduisons un texte, ce que nous traduisons, ce sont les significations des mots. Si la traduction nous semble toujours insatisfaisante, c'est parce que nous avons le sentiment de ne pas parvenir à rendre l'âme que les mots possèdent dans le texte original¹⁴⁵.

On l'aura compris, l'idée d'un langage privé ne peut avoir un sens que si l'on assimile la signification des mots à leur « âme ». Wittgenstein insiste à plusieurs reprises sur ce point : ce qu'il conteste, ce n'est pas que, factuellement, un langage puisse être compris par un seul individu. Ce que Wittgenstein démonte avec une minutie presque maladroite, c'est le versant apriorique de la thèse du langage privé stipulant qu'un langage, pour des raisons de principes, ne pourrait être intelligible qu'à un seul individu. En d'autres termes, Wittgenstein nous invite à concevoir, pour ensuite l'écarter, la possibilité d'un langage idiomatique ne pouvant pas être traduit dans une langue commune. Or, comme nous l'avons vu, ce n'est pas la grammaire des mots qui est un obstacle à la traduction, mais bien leur âme. Pour donner encore une autre formulation à cette idée capitale, le langage privé répond à l'angoisse que nous éprouvons devant le sentiment intraduisible et indescriptible qui donne leur âme aux mots.

De ce point de vue, la figure de Robinson Crusoé n'est qu'un leurre. Le véritable privatophone n'est pas ce personnage esseulé qui se trouverait, par une terrible infortune, expulsé de la civilisation. En effet, le langage privé n'a un sens théorique plausible que si l'on se situe à la limite même du langage où les mots semblent nous faire défaut. Le langage privé n'a pas pour but de nous donner une image de ce que serait un langage en dehors de toute civilisation, il s'agit plutôt

¹⁴⁴ Ce thème de l'âme ou de la signification profonde est étroitement lié à ce que Wittgenstein nomme la « signification secondaire ». La signification secondaire relève en effet du même cas figure, car elle dépend, elle aussi, d'un mécanisme d'association. Cf. *PU*, II-xi, p. 304.

¹⁴⁵ « Personne n'accepterait de croire que rien d'*essentiel* n'est *changé* à une poésie dont on a remplacé les mots par d'autres, selon une convention appropriée » (*PG*, §32, p. 97 [p. 69]).

d'une possibilité théorique se situant à la mince frontière séparant la signification d'un mot de son âme.

Pour être encore plus précis, on pourrait dire que le pari du langage privé consiste à supposer que cette frontière séparant l'âme de la signification est purement contingente. Par conséquent, on pourrait construire un nouveau langage qui aurait pour fonction de décrire le sentiment intime et indicible me permettant d'exprimer la signification profonde que j'attribue à certaines expressions langagières. L'exemple à partir duquel le fantasme du langage privé se déploie est celui de la sensation de douleur. Lorsque je dis à Maude que j'ai mal à la tête, les mots que j'emploie ont une signification commune et ordinaire relativement stable. Peu importe la personne ayant recours à l'expression « mal de tête », la signification reste finalement toujours la même : elle a pour fonction de désigner la sensation de douleur au niveau de la boîte crânienne. Face à cette situation familière, le privatophone ressent une frustration parce qu'il a l'impression que le langage ordinaire est vague et imprécis en cela qu'il ne permet pas d'exprimer la singularité et la particularité de la douleur qu'il ressent. À cet égard, le §296 est sans doute le passage où le raccord entre le thème de l'atmosphère et la discussion du langage privé est le plus évident : « “Mais il y a un quelque chose qui accompagne mon cri de douleur ! Et c'est à cause de lui que je crie. C'est lui qui importe (*ist wichtig*) — et qui est terrible.” Mais qui informons-nous (*mitteilen*) de cela ? Et en quelle occasion ? » (*PU*, §296). Ce qui est à l'origine d'un tel mouvement de protestation, c'est une incompréhension de l'amphibologie caractérisant le concept de signification. Le mot « douleur » a certainement une signification précise conférée par l'usage que nous en faisons. Mais nous avons l'impression que cet usage est insatisfaisant parce qu'il ne parvient pas à exprimer la « signification profonde » de mon cri qui est liée à ma croyance que c'est la sensation singulière et concrète que je ressens *qui importe vraiment*.

Généralement, les signes linguistiques que nous employons fonctionnent à la fois comme des *signaux* et des *symboles*, ils ont une *âme* et une *signification*. D'une part, ils véhiculent une signification en vertu du système grammatical auquel ils appartiennent. Toutefois, à cette signification vient parfois se greffer une signification « profonde », liée à l'âme des mots, c'est-à-dire à leur pouvoir d'évocation fondé dans certains mécanismes d'association. Étant donné que nous avons souvent l'impression que c'est cette signification qui importe vraiment, il est très tentant de faire appel à des signes purement signalétiques qui permettraient de

désigner l'âme des mots puisque cette dernière relève de l'association psychologique et non pas de la grammaire. Cette manœuvre est d'autant plus séduisante que les expressions langagières fonctionnent comme des signaux lorsqu'ils évoquent en nous certaines images en vertu de leur âme. Malheureusement, il s'agit d'une fausse piste, car ce n'est pas la dimension signalétique de l'expression qui lui confère son caractère linguistique. Dès lors, l'erreur au fondement même du langage privé est de tenter d'expliquer le fonctionnement du langage à partir d'un modèle causal et signalétique pour sauver l'âme des mots alors que cette dimension ne devrait pas retenir notre attention si tant est que nous voulions comprendre ce qui fait d'une expression linguistique une expression *linguistique*.

Que l'on se situe dans le cadre d'une théorie du comportement ou dans celui d'une théorie du signe linguistique, le modèle causal n'est pas le bon. L'expressivité du comportement tout comme celle du signe repose sur une relation interne et logique.

Chapitre IV : Une phénoménologie sans langage privé

En dépit de la lecture quelque peu idiosyncrasique de l'argument du langage privé proposée au chapitre précédent, la manœuvre qui sera entreprise dans le présent chapitre n'en est pas moins difficile: démontrer que l'argument du langage privé, loin de mettre en difficulté la phénoménologie, confirme l'une de ses plus grandes découvertes. Selon l'interprétation que je défends du langage privé, les analyses de Wittgenstein confortent la distinction avancée par Husserl entre les signes indicatifs et les signes expressifs. Une telle hypothèse est loin d'aller de soi puisque l'on pourrait avoir l'impression que la réduction transcendantale, en raison de sa nature même, fait du discours phénoménologique une monstruosité philosophique se trouvant précisément ruinée par l'argument du langage privé. Dans la mesure où la réduction phénoménologique consiste à mettre entre parenthèses l'être du monde afin de faire ressortir l'être absolu de ma conscience transcendantale, ne faut-il pas en conclure que celle-ci risque de nous projeter dans une forme de solipsisme des plus problématiques ? À supposer que l'on réponde par l'affirmative à cette interrogation, n'est-il alors pas inévitable d'en déduire que le discours de cette conscience esseulée devra nécessairement répondre au signalement de ce que Wittgenstein nomme le langage privé ?

La formulation que je présente ici a sans doute quelque chose d'un peu caricatural, ce qui pourrait laisser croire que j'ouvre ce chapitre avec une interrogation purement formelle et rhétorique. À moins de supposer que l'objection soit elle-même rhétorique, il n'en est rien puisque l'on trouve souvent une telle inquiétude formulée par ceux qui défendent une lecture anti-phénoménologique de Wittgenstein¹. Même si cette critique est tout à fait sérieuse, il n'en demeure pas moins qu'elle ne résiste pas à l'épreuve des textes. Contentons-nous de mentionner les deux malentendus les plus importants qui sont à l'origine d'une telle critique.

1. Dans un premier temps, on ne peut s'empêcher de déplorer que cette critique table sur une interprétation erronée de la réduction phénoménologique. Pour aller directement à l'essentiel, disons que l'on ne peut croire que la réduction

¹ Pour une formulation de cette objection, cf. Suzanne CUNNINGHAM, 1976, *Language and the phenomenological Reductions of Edmund Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff.

phénoménologique nous enferme dans l'intériorité (privée) de l'*ego transcendental* qu'au prix d'une confusion. La réduction phénoménologique nous condamne au langage privé que si l'on présuppose faussement que l'intersubjectivité est un fait contingent tombant sous le coup de l'ἐποχή. Malheureusement, une telle conclusion s'avère inexacte. L'intersubjectivité n'est pas un fait contingent dont on s'affranchirait en basculant du côté de l'attitude phénoménologique. Il ne faut pas l'oublier — et Husserl est très clair à ce propos dans *Philosophie première* — l'intersubjectivité est une structure transcendantale tout aussi fondamentale que celle de ma propre subjectivité (*Hua VIII*, p. 180 [p. 129]). En réalité, l'intersubjectivité représente une dimension essentielle de notre expérience dont on ne peut pas prendre toute la mesure avant d'avoir opéré la réduction phénoménologique. Comme l'ont montré Jean-Luc Petit et, de façon plus patiente, systématique et posée, Nathalie Depraz, tout le sens de la démarche de la phénoménologie est de saper le solipsisme (et non pas de le légitimer) en soulignant la dimension transcendantale de l'intersubjectivité². En clair, on se méprend sur la nature de la pensée de Husserl lorsque l'on présuppose que le transcendental serait une limite permettant d'opposer l'intériorité privée de la conscience au monde factuel, contingent et intersubjectif. En effet, la menace du solipsisme ne peut être sérieuse que dans la mesure où l'*ego transcendental* pourrait être complètement isolé de toute relation intersubjective et rester identiquement le même. Loin d'autoriser une telle lecture, la cinquième *Méditation cartésienne* a pour fonction de montrer que l'idée d'un *ego* transcendental solipsiste est une pure absurdité³. Telle est d'ailleurs la conclusion de la réduction à la sphère du propre : l'expérience de

² Selon la lecture que Petit propose de Husserl et de Wittgenstein, tous deux ont pour objectif de dépasser le solipsisme. Jean-Luc PETIT, 1996, *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Cerf, p. 197. Husserl, tout comme Wittgenstein, refuse de faire des significations des vécus essentiellement privés. La différence réside plutôt dans la méthode employée par Husserl, qui, toujours selon Petit, serait supérieure, car elle prendrait le soin de décrire comment nous avons accès aux vécus d'autrui. *Ibid.*, p. 221 et sq. En plus d'être plus informée et minutieuse, l'interprétation de Nathalie Depraz a le mérite de montrer plus spécifiquement que la réduction, loin de barrer la voie à la reconnaissance de l'existence d'autrui, permet d'en prendre toute la mesure. Par une étude patiente, Depraz montre effectivement que Husserl en est venu à corriger la théorie de la réduction par l'introduction d'une « double réduction », qui a précisément pour fonction de conserver la dimension intersubjective de notre expérience. Nathalie DEPRAZ, 1995, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin, p. 199 et sq.

³ Du moins, tel est le problème qui sert de point de départ aux analyses de la cinquième *Méditation* : « Une phénoménologie qui voudrait résoudre les problèmes de l'être objectif, et se donner déjà pour une philosophie, ne devrait-elle pas être stigmatisée comme solipsisme transcendental ? » (*Hua I*, §42, p. 137 [p. 121]).

l'*ego* transcendantal possède *nécessairement* une dimension sociale et intersubjective.

2. Comme le note Hutcheson, cette critique repose aussi sur une interprétation défailante de l'argument du langage privé⁴. Se servir de Wittgenstein pour reprocher à Husserl de ne pas respecter le fait contingent de la détermination sociale et intersubjective de notre existence présuppose que l'on interprète l'argument du langage privé comme une thèse empirique et factuelle. *De facto*, le langage que nous parlons est un artefact social et communautaire. Par conséquent, le dispositif phénoménologique devrait faire droit à un tel *fait* comme nous y inviterait à le faire Wittgenstein. Sans doute, les *Recherches philosophiques* soulignent que l'enquête philosophique est une « histoire naturelle » décrivant des « faits » (*PU*, §415). Toutefois, réduire la discussion du langage privé à un simple constat empirique et factuel reviendrait à passer à côté de l'essentiel. Il ne suffit pas que *factuellement* un langage soit parlé par un seul individu — disons le phénoménologue qui pratique la réduction — pour s'exposer à la critique wittgensteinienne du langage privé. À supposer (ce qui est loin d'être certain) que la réduction phénoménologique mette hors-circuit la relation que le phénoménologue entretient avec autrui, cela ne veut pas dire que le discours phénoménologique corresponde à ce que Wittgenstein stigmatise sous le titre de langage privé. Afin d'instruire une thèse aussi forte, il ne suffit pas de rappeler que, pour certains phénoménologues (Fink est un bon exemple), il y a un gouffre sémantique entre l'usage ordinaire du langage et l'usage phénoménologique. Il faut aller encore plus loin et démontrer — ce qui me semble impossible — que le « langage » phénoménologique est un langage essentiellement idiomatique

⁴ Selon Peter Hutcheson, l'argument du langage privé porte sur une impossibilité logique et ne démontre nullement qu'il est factuellement impossible de concevoir un langage qui ne soit pas social et communautaire. Par conséquent, le phénoménologue met entre parenthèses l'existence des autres sujets et n'implique nullement que le langage phénoménologique soit un langage *essentiellement privé* ne pouvant être compris par un seul individu. Hutcheson remarque que l'on ne peut pas concilier la réduction phénoménologique avec l'analyse kripkéenne, qui exige, quant à elle, que toute pratique normée par une règle soit une pratique sociale et intersubjective. Toutefois, ceci n'implique nullement que la phénoménologie husserlienne contredise l'argument du langage. Bien que ce soit pour des raisons différentes de celles que j'ai mentionnées au chapitre précédent, Hutcheson a tout à fait raison de noter que l'interprétation de Kripke ne reflète pas la pensée de Wittgenstein. Peter HUTCHESON, 1986, « Husserl's Alleged Private Language », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 47, n° 1, p. 133-136.

qui ne peut être compris (et par principe) que par un seul individu⁵. Voilà qui semble particulièrement absurde lorsque l'on considère les débats vifs que n'a cessé de susciter l'œuvre de Husserl au sein de la communauté philosophique et phénoménologique.

L'obscurité de la notion d'*ego* transcendantal risque aussi d'attiser inutilement les soupçons des wittgensteiniens. Selon Charles Taylor, la conception moderne de l'intériorité mise en chantier par Descartes et parachevée par l'empirisme lockéen repose sur une forme de « désengagement » conduisant subrepticement à l'idée selon laquelle l'intériorité du sujet est une sphère purement inaccessible et déconnectée du monde extérieur⁶. En dépit de certains passages insistant sur le nécessaire entrelacement de la conscience et du monde (*Ideen I*, §39)⁷, il est difficile de ne pas juger que la notion d'*ego transcendantal* représente la conséquence ultime du mouvement de désengagement du monde enclenché par Descartes. En effet, comme le montre l'exemple de Fink, la réduction transcendantale nous achemine tangentiellement vers une pensée du « spectateur transcendantal », ce qui présuppose que l'on comprenne le sujet comme une sorte d'observateur purement immatériel, qui se contenterait de contempler le spectacle que lui offre le monde empirique. En rejetant ce préjugé cartésien et lockéen tout en privilégiant une redécouverte de l'unité expressive de l'intériorité et de l'extériorité, l'argument du langage privé s'oppose donc à l'un des motifs les plus structurants de la philosophie moderne⁸. Dans la mesure où Husserl représente l'ultime aboutissement de la philosophie moderne initiée par Descartes (du moins, c'est l'interprétation que propose Husserl lui-même de sa philosophie dans la *Krisis*), on pourrait facilement en conclure que la phénoménologie surfe sur une vague que Wittgenstein a tenté de briser avec l'argument du langage privé.

⁵ « Mais ne pourrait-on aussi concevoir un langage permettant à quelqu'un de noter par écrit ou d'exprimer à voix haute ses expériences internes – ses sentiments, ses émotions, etc. – pour son propre usage ? Ne pourrions-nous pas le faire avec notre langage usuel ? Mais ce n'est pas ce que je veux dire. Les mots de ce langage devraient se rapporter à ce qui peut seulement être connu de celui qui le parle, à ses sensations immédiates, privées. Personne d'autre ne pourrait donc comprendre ce langage » (Je souligne, *PU*, §243).

⁶ Charles TAYLOR, 1998, *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, tr. fr. de C. Melançon, p. 206.

⁷ Cf. Nathalie DEPRAZ, 2008, *Lire Husserl en phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 76.

⁸ Sur ce point très précis et particulier, mon interprétation vient rejoindre celle de Charles TRAVIS. Charles Travis, 2003, *Liaisons ordinaires*, Paris, Vrin, tr. fr. B. Ambroise, p. 200.

Les critiques que l'on peut faire à la notion d'*ego* transcendantal sont nombreuses, mais je ne crois pas que l'argument du langage privé possède une véritable pertinence relativement à cette question. En effet, il est loin d'être clair que le « désengagement » du monde prôné par la réduction et présupposé par l'introduction de la notion d'*ego transcendantal* fasse nécessairement système avec la conception mythologique de l'intériorité ruinée par l'argument du langage privé. La réduction est un simple changement de perspective qui ne doit pas nous empêcher de nous considérer pour ce que nous sommes : des agents humains « engagés » au sein du monde naturel. Husserl est très clair à ce propos dans les *Idées directrices* :

Nous pouvons nous convaincre qu'il n'y a pas là de grande difficulté, pour autant que nous n'avons pas faussé le sens de la « mise hors circuit ». Nous pouvons même continuer en toute tranquillité à parler comme notre condition d'homme naturel nous fait parler ; car en tant que phénoménologues nous ne devons pas cesser d'être des hommes naturels et de nous poser comme tels dans le langage (*Ideen I*, §64, p. 212 [p. 122]).

Ce n'est pas parce que nous avons opéré la réduction phénoménologique que les contraintes du langage cesseraient de s'appliquer à nous. Le langage reste toujours le même et il me contraint toujours à me considérer pour ce que je suis : un être humain agissant au sein du monde naturel. Le propos de Husserl n'a jamais été de montrer que la grammaire de notre langage a tort de nous faire croire que nous évoluons au sein d'un monde public et partagé. Bien que la réduction phénoménologique ne soit pas exactement en phase avec la problématique qui supporte les réflexions de Wittgenstein à propos du langage privé, ceci n'implique pas pour autant qu'il y ait entre les deux une incompatibilité de principe. À vrai dire, la réduction phénoménologique vient répondre à un problème légèrement différent qui concerne la plurivocité se rattachant à la notion même de « moi ». Dans un passage de *Philosophie première*, Husserl insiste sur la nature bifide du moi, qui est à la fois sujet et objet :

Moi, conformément au sens où ordinairement j'emploie ce pronom personnel, signifie moi, le *moi-humain*. Pris dans ma réalité pleinement concrète, je suis un corps animé, une réalité psycho-physique appartenant au monde, à l'univers des réalités naturelles. Je suis un *objet* parmi d'autres de mon expérience mondaine. Ne dois-je pas *distinguer* de ce moi cet autre moi qui en l'occurrence est le *sujet* de l'expérience, bref distinguer le *moi-sujet* du moi-objet (*Hua VIII*, p.100 [p. 71]) ?

Husserl ne conteste pas l'usage du langage ordinaire qui nous invite à considérer notre moi comme un objet appartenant au monde empirique. Toutefois, cette concession ne doit pas nous faire oublier que notre moi n'est pas un objet comme un

autre. Or, la méthode de la réduction phénoménologique n'a pas pour fonction de nier le versant objectif du moi, mais plutôt de briser l'équivoque qui brouille la distinction du moi-sujet et du moi-objet.

Cette préoccupation philosophique ne me semble pas anti-wittgensteinienne pour la simple raison qu'elle fonctionne à plein régime dans la seconde partie du *Cahier bleu*. Si l'on réduit le moi-sujet au moi-objet, le danger auquel on s'expose est de rabattre la grammaire de la première personne du singulier sur celle de la troisième en ratant l'originalité du rôle que joue le mot « je » au sein du langage ordinaire. Voilà d'ailleurs pourquoi Wittgenstein propose, toujours dans le même texte, de distinguer un usage subjectif et un usage objectif du mot « je », partage qui a pour but de neutraliser l'équivoque mentionnée par Husserl dans *Philosophie première*⁹. À la différence de la phénoménologie transcendantale, Wittgenstein estime que prendre au sérieux cet usage subjectif de « je » revient à reconnaître qu'il ne possède aucune portée référentielle. Dès lors, loin d'autoriser la position d'un *ego transcendantal*, la prise en compte de l'usage subjectif du langage conduit Wittgenstein à conclure que cette hypothèse philosophique découle d'une grossière confusion grammaticale. Toutefois, il s'en faudrait de beaucoup pour que cet argument scelle à tout jamais le tombeau de l'*ego transcendantal*. Comme le montre la résistance exprimée par plusieurs lecteurs du *Cahier bleu*, cette idée est aussi contre-intuitive et peu séduisante que l'*ego transcendantal* lui-même¹⁰. Certains pourraient en effet préférer gonfler leur ontologie en reconnaissant l'existence d'une entité aussi mystérieuse que l'*ego transcendantal* plutôt que de tirer la conclusion, par ailleurs très gênante, que le mot « je » ne possède aucune désignation.

Pour cette raison, lier l'argument du langage privé à la question de l'*ego transcendantal* et à la nature éventuellement référentielle du mot « je », c'est l'affaiblir considérablement en lui greffant l'un des éléments les plus controversés de la pensée de Wittgenstein. À vrai dire, cette critique de la notion d'*ego* esquissée à partir d'une analyse la grammaire du mot « je » représente un argument alternatif à

⁹ Je fais ici référence à ce passage célèbre du *Cahier bleu* : « En fait l'idée que le je réel vit dans mon corps est liée à la grammaire particulière du mot "je", et aux malentendus que sa grammaire est susceptible de provoquer. Il y a deux cas différents d'utilisation du mot "je" (ou "mon") que je pourrais nommer "l'utilisation comme objet" et "l'usage comme sujet" » (*BlB*, p. 124 [p. 66]).

¹⁰ John McDOWELL, 1994, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, p. 99-104 ; Gareth EVANS, 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford et New York, Clarendon Press et Oxford University Press, p. 217-220 ; Sidney SHOEMAKER, 1968, « Self-Reference and Self-Awareness », *The Journal of Philosophy*, vol. 19, p. 555-567.

celui du langage privé, qui – tout en permettant de remettre en cause certains éléments jugés contestables de la conception traditionnelle de l'intériorité – a cependant le défaut d'être moins convaincant. Étant donné que l'analyse wittgensteinienne du moi-sujet déborde les bornes de l'argument du langage privé et qu'elle n'est pas plus claire et convaincante que celle de Husserl, mieux vaut laisser de côté cette question et renoncer à trouver chez Wittgenstein une déconstruction clés en main de l'*ego* transcendantal. Ce constat ne fait d'ailleurs que confirmer la conviction qui anime depuis le début ma lecture de Wittgenstein : l'argument du langage privé est un argument portant sur la nature du signe linguistique, et c'est uniquement sur ce terrain que l'on pourra déterminer si la phénoménologie s'expose ou non à la critique de Wittgenstein.

Après avoir écarté les objections les plus évidentes auxquelles s'expose inévitablement l'argument que je m'apprête à développer au sein de ce chapitre, je m'empresse de souligner que la stratégie pour laquelle j'ai finalement opté sera très différente de celle qui a gouverné mes analyses au chapitre précédent. En raison de la complexité et de la difficulté des textes de Husserl consacrés à ce sujet, j'ai décidé de laisser de côté les réflexions de Husserl relatives à l'incarnation charnelle. Voilà qui pourrait sembler surprenant lorsqu'on considère le rôle crucial qu'a joué l'expressivité naturelle du comportement dans la reconstruction de la conception wittgensteinienne du rapport logique unissant l'intériorité et son expression. Bien sûr, j'aurai l'occasion de traiter sommairement du rapport analogique qui unit le signe linguistique et l'unité charnelle du corps et de l'esprit. Néanmoins, il ne me semblait ni nécessaire ni utile d'aborder la pensée de Husserl en procédant « par en bas », c'est-à-dire en débutant par les comportements pour m'élever progressivement vers l'expression langagière de l'intériorité.

Ce choix s'est tout d'abord imposé pour des raisons liées à la particularité de la trajectoire intellectuelle de Husserl. Si on laisse de côté l'attention accordée par la *Philosophie de l'arithmétique* aux gestes digitaux au fondement de notre usage du système décimal¹¹, la théorie de la chair et de l'incarnation n'est pas un marchepied

¹¹ Il s'agit d'une banalité sur laquelle Husserl mise dans la *Philosophie de l'arithmétique* : le fait que nous ayons dix doigts a sans doute joué un rôle déterminant dans l'élaboration du système des nombres naturels tel que nous le connaissons. Dans le présent contexte, cette trivialité possède une certaine pertinence puisqu'elle fait des gestes digitaux l'origine génétique du symbolisme mathématique. Toutefois, cette continuité du geste et du symbole est liée à la nature même des mathématiques et elle ne repose pas sur l'expressivité naturelle de nos comportements, mais la structure physionomique de nos mains. Cf. *Hua XII*, p. 304 [p. 280].

qui aurait permis à Husserl, dans un second temps, d'échafauder une nouvelle théorie de la signification et de l'expression. Au contraire, la phénoménologie a tout d'abord développé une théorie de l'expression qui, ensuite, a servi de prisme à partir duquel Husserl a pu mener une remise en chantier de la notion même de comportement. Le point de gravité autour duquel tournent les réflexions de Husserl est donc l'expression et non pas le comportement. Alors que, chez Wittgenstein, l'expression linguistique constitue un prolongement de nos comportements naturels, Husserl soutient précisément l'inverse en interprétant nos comportements naturels comme un mode particulier d'expressivité similaire à celui en cause dans notre usage du langage¹².

Il ne faut pas l'oublier, la « percée » phénoménologique accomplie dans les *Recherches logiques* est solidaire d'une remise en cause de la pertinence phénoménologique des gestes et des comportements accompagnant les expressions linguistiques dotées de signification (*LU*, II/1, I, §5). Cette exclusion est motivée par le fait que, à l'époque des *Recherches logiques*, le père de la phénoménologie ne croyait pas que les états mentaux et les comportements formaient une unité expressive comme c'est le cas du mot et de la signification qu'il véhicule¹³. Comme l'atteste le §45 des *Idées directrices II*, le comportement n'a pu redevenir un thème digne de l'enquête phénoménologique qu'une fois l'unité expressive du comportement et du psychisme reconnue. Il s'agit d'un passage plutôt long que le lecteur nous laissera citer exhaustivement, car il démontre bien que Husserl comprend désormais le comportement sur le modèle de l'expression linguistique, ce qu'il refusait précisément de faire à l'époque des *Recherches logiques* :

Il faut dire à ce sujet que le point de départ est ici aussi une co-présence par transfert : une vie psychique est *inhérente* au corps que je vois, tout comme à mon propre corps. Mais s'il y a là un point de départ pour la compréhension de la vie psychique d'autrui,

¹² Pour cette raison, il me semble qu'il est erroné de soutenir avec Romano que Wittgenstein aborde l'intersubjectivité « par en haut » — c'est-à-dire en partant de nos pratiques linguistiques — alors que Husserl ferait exactement l'inverse. Selon l'interprétation que je défends, c'est le constat inverse qui s'impose : Husserl aborde le thème de l'intersubjectivité « par en haut » (en débutant avec l'expression) alors que Wittgenstein privilégierait une approche « par en bas » prenant pour point de départ l'expressivité naturelle de nos comportements. Cf. Claude ROMANO, 2010, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, p. 785.

¹³ « Par contre, nous excluons le jeu de physionomie et les gestes dont nous accompagnons spontanément nos paroles et en tout cas sans intention de signification, ou dans lesquels, même sans le concours de la parole, l'état d'âme d'une personne vient à « s'exprimer » de façon compréhensible pour son entourage. *De telles manifestations ne sont pas des expressions au même sens que le discours, elles ne constituent pas comme celui-ci, dans la conscience de celui qui extériorise, une unité phénoménale avec les vécus manifestés* » (Je souligne, *LU*, II/1, I, §5, p. 37-38 [p. 31]).

c'est que différentes indications indéterminées en soi et apprésentées coopèrent ; ce qui accède alors à la *compréhension*, c'est un être psychique qui, pour le spectateur, offre du même coup des mouvements corporels en co-présence et soumis à une règle ; mouvements qui alors, à leur tour, deviennent de nouveaux signes, à savoir des signes pour les vécus psychiques antérieurement indiqués ou entrevus – et ce dans des cas où ceux-ci ne sont pas indiqués par ailleurs. Ainsi se forme, peu à peu, un système de signes et il y a finalement une analogie effective entre un tel système signifiant de l'« expression » des événements psychiques, qu'ils soient actifs ou passifs, et le système signifiant de la langue pour l'expression des pensées (*Hua IV*, §45, p. 235–236 [p. 166]).

Alors que Husserl se donnait le droit de laisser de côté le comportement sous prétexte qu'il ne possédait aucune expressivité au sens fort du terme, les *Idées directrices II* soulignent maintenant que le comportement est la pierre angulaire de la description phénoménologique de la donation d'autrui justement parce que les comportements qui la caractérisent possèdent une fonction expressive. La relation d'implication et d'inhérence entre les gestes d'un individu et son intériorité psychologique s'explique par le fait qu'ils possèdent une unité similaire à celle de l'expression. Bien que nous ne puissions pas traiter dans le détail les différentes étapes qui mèneront à un tel renversement, cela ne nous empêche nullement de tirer profit de la conséquence méthodologique la plus obvie de ce déplacement. Poser la question de l'intériorité à partir de la théorie du signe linguistique, c'est prendre au sérieux l'intuition fondamentale de Husserl, qui ne cesse de nous inviter à comprendre la rencontre d'autrui à partir des outils théoriques que nous offre la phénoménologie du signe linguistique.

Ce choix stratégique permet aussi de localiser l'une des crampes mentales se cachant derrière l'opposition artificielle et illusoire que certains ont tenté de construire entre la grammaire philosophique et la phénoménologie. En effet, une large part des résistances suscitées par un rapprochement avec la phénoménologie husserlienne découle des présupposés néo-hégéliens qui contaminent trop souvent les discussions entourant l'argument du langage privé. Une fois que l'on a succombé aux interprétations sociologiques et communautaires selon lesquelles Wittgenstein aurait voulu démontrer la nature essentiellement sociale du langage, il est très certainement difficile de résister à l'idée que notre expérience vécue et privée serait « médiatisée » par un prisme social et langagier, ce qui place immédiatement l'auteur des *Recherches philosophiques* en porte-à-faux avec une pensée de l'immédiateté telle que celle de la phénoménologie husserlienne. Philipp Pettit représente un bon exemple de cette lecture. Selon l'interprétation qu'il défend de l'argument du

langage privé, la grande réalisation de Wittgenstein aura été de mettre en lumière le fait que nos vécus sont toujours médiatisés par un « filtre » (*filter*) langagier faisant en sorte que l'on ne peut pas décrire l'expérience pure et immédiate que nous faisons de nos propres états mentaux¹⁴. Sans surprise, Pettit en tire la conclusion que l'entreprise phénoménologique repose sur une forme de naïveté qui consiste à présupposer que le langage serait un médium purement transparent nous permettant de décrire l'expérience privée et immédiate sans l'altérer et la transformer. Dans la mesure où certaines critiques « wittgensteiniennes » découlent d'une conception défailante de la théorie husserlienne de l'expression, mieux vaut laisser de côté la question du comportement pour aller au cœur du problème. *En effet, plutôt que de reconstruire dans toute sa subtilité la théorie husserlienne de la chair, il est préférable de rappeler que Husserl, à l'instar de Wittgenstein, soutient (et avec raison) que l'expression linguistique se caractérise par sa fondamentale transparence.*

La transparence du médium expressif est, chez Husserl, à double volet. En vérité, la transparence de l'expression résulte d'un double mouvement d'effacement. D'une part, le signifiant, la marque matérielle phonique ou scripturale s'efface toujours pour braquer la conscience sur la signification de l'expression. Nous pouvons parler d'une *transparence de la face sensible du signe* (nommée par Husserl « *Wortlaut* ») qui nous permet de passer directement de la marque matérielle à la signification. Comme j'aurai l'occasion de le montrer de manière détaillée, percevoir un signe, ce n'est jamais simplement percevoir un objet matériel puisque ce dernier est toujours animé par une signification. Percevoir un signe, c'est voir le signe matériel comme étant animé d'une certaine signification. Dans la mesure où le signe s'efface pour laisser voir la signification qu'il exprime, nous pouvons donc parler d'une transparence du signe. Mais ce n'est pas tout. Une fois que la conscience est parvenue à saisir la signification de l'expression, elle ne s'arrête pas à mi-chemin. Étant donné que la signification vise toujours un certain objet, appréhender une certaine signification, c'est immédiatement se tourner vers l'objet visé par la signification en question. En d'autres termes, la signification *s'efface* immédiatement pour conduire le regard de la conscience jusqu'à l'objet visé par l'expression. Pour cette raison, il faudrait aussi parler d'une *transparence de la signification elle-même*.

¹⁴ Philip PETTIT, 1972, « On phenomenology as a methodology of Philosophy », *Linguistic Analysis and Phenomenology*, Macmillan Press.

C'est tout d'abord la ramification du concept de transparence qui a dicté l'organisation de cette section. En somme, il s'agira de décrire les différentes modalités de la transparence du médium expressif. Dans un premier temps, il s'agira de cerner précisément la conception husserlienne de l'expression telle qu'elle se met en place dans les *Recherches logiques* (4.1). Ensuite, je tenterai de décrire en quoi consiste la transparence de la signification (4.2) et la transparence de la face sensible du signe (4.3). Il aurait été sans doute plus naturel de suivre le mouvement de l'intentionnalité et de débiter par la transparence de la face sensible du signe pour ensuite traiter de la transparence de la signification, mais, étant donné l'évolution intellectuelle de Husserl, qui ne s'est intéressé que tardivement à l'apparence sensible du signe, il était préférable de faire l'inverse.

4.1. Expression et relation interne

Bien que cette première tentative possède les allures d'un faux départ, la théorie de l'expression mise en chantier par les *Recherches logiques* s'avère primordiale puisqu'elle a fixé de façon durable les termes du débat. Par un singulier paradoxe dont il faudra prendre la mesure, la notion d'expression développée par la première *Recherche*, tout en partageant avec Wittgenstein son hostilité à l'égard des théories mécanistes et empiristes du signe linguistique, culmine dans une analyse plutôt décevante, qui semble ériger l'usage monologique du langage en cas de figure central et paradigmatique. Husserl soutient effectivement que l'usage communicatif du langage n'appartient pas à sa véritable essence. Il en découle alors que le monologue silencieux, privé et solitaire constitue le prisme à partir duquel on doit comprendre le fonctionnement général du langage.

Tout au long de cette section, il s'agira donc de faire l'inventaire des griefs adressés par les *Recherches logiques* contre la théorie traditionnelle du signe et de comprendre pourquoi cette critique culmine dans une analyse du soliloque.

4.1.1. Critique de la théorie traditionnelle du signe expressif

Les reproches adressés par Husserl contre la théorie empiriste sont essentiellement de deux ordres. 1/D'une part, contre les théories empiristes ayant

tendance à assimiler la signification à une image mentale, Husserl rappelle avec force l'originalité de la conscience de signification, qui est irréductible à un quelconque acte d'imagination ou de perception. 2/ D'autre part, Husserl nous invite à rejeter la conception traditionnelle du langage en faisant valoir que cette dernière découle de l'homonymie de la notion de signe. En critiquant cette homonymie, Husserl tâche de mettre en relief la singularité des signes linguistiques, qui sont les seuls à pouvoir exprimer une signification.

a) La signification n'est pas une image

L'argument formulé par Husserl contre l'assimilation de la signification à une simple représentation mentale est à double détente. Dans un premier temps, Husserl conteste les données phénoménologiques sur lesquelles repose cette réduction de la signification à l'image. Il va sans dire, il ne s'agit pas pour Husserl de nier l'évidence phénoménologique : il arrive très souvent que l'audition d'un mot puisse susciter en nous l'émergence de certaines images (*LU*, II/1, I, §17, p. 73 [p. 62]). Par contre, la présence de telles images n'est nullement nécessaire à la compréhension pour au moins trois raisons. 1/ Parfois, la compréhension du signe se produit sans aucun image. 2/ Selon le contexte dans lequel on se situe, ces fameuses images mentales peuvent varier alors que la signification de l'expression, quant à elle, reste identique¹⁵. 3/ Et, finalement, cette identification est problématique parce qu'elle ferait de la compréhension quelque chose d'éminemment fugace et fugitif. En effet, si la signification est assimilable à l'image qui se manifeste à ma conscience lorsque j'entends un certain mot, faut-il en conclure que, lorsque cette image disparaît, je ne comprends plus le mot en question si l'image en question me fait défaut ? Husserl écarte – et avec raison – une hypothèse aussi absurde.

Ce qui guide l'analyse de Husserl, c'est la thèse de l'idéalité de la signification. Cette thèse consiste à stipuler que la signification n'est pas quelque chose de fugitif et d'évanescent. Si un signe possède bel et bien une signification, cela implique qu'il possède une certaine stabilité supportant l'itération. En d'autres termes, si le mot « table » possède une signification, la signification doit pouvoir

¹⁵ « L'examen comparatif des images d'accompagnement, qui se présentent occasionnellement, enseigne aussi que celles-ci varient de multiples façons, même quand la signification d'un mot reste invariable, et qu'elles n'ont souvent qu'un rapport lointain avec elle » (*LU*, II/1, I, §17, p. 73 [p. 62]).

rester la même peu importe le contexte dans lequel ce mot est proféré. Husserl résume ce principe essentiel en ces termes : « Ce qu'énonce cet énoncé [« les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point »] reste *la même chose* quelle que soit la personne qui le formule à titre d'assertion, et quels que soient les circonstances et les moments où elle le fait » (*LU*, II/1, I, §11, [p. 43]). Husserl énonce ici ce que tout usage du langage présuppose. Si nous pouvons utiliser les signes linguistiques et exprimer notre pensée grâce aux significations qu'ils véhiculent, c'est tout d'abord parce que ces expressions possèdent une signification stable et permanente. Si le mot changeait de signification chaque fois qu'on le prononçait, il serait tout simplement impossible de comprendre la signification qu'un mot exprime, ce qui le rendrait similaire au bruissement d'une machine, qui peut, lui aussi, selon l'état d'esprit dans lequel on se trouve, provoquer en nous certaines idées ou certains sentiments.

Cet argument est très proche de celui avancé par Wittgenstein. Alors que l'*âme* des mots renvoie au sentiment que chaque locuteur peut *associer* à un mot donné, la *signification* d'une expression reste toujours la même, peu importe l'identité de la personne qui utilise le mot en question¹⁶. Sans doute, l'analyse de Wittgenstein est plus économique. Le philosophe autrichien aurait très certainement trouvé que la thèse de l'idéalité de la signification est trop rigide et ne permet pas de rendre compte du rôle que joue le contexte dans la détermination de la signification d'une expression. Il n'en demeure pas moins que la distinction entre les états psychologiques provoqués par la perception d'un certain signe et la signification doit être maintenue. Quoi qu'il en soit de cette divergence, le diagnostic à l'origine d'un traitement aussi violent que celui proposé par Husserl apporte très certainement de l'eau au moulin de Wittgenstein : la théorie classique de l'expression repose sur une confusion de l'acte d'intuition par lequel nous percevons ou nous imaginons un certain objet et l'acte d'intellection par lequel nous comprenons la signification d'un mot¹⁷. Or, comme le montre l'exemple célèbre du chiliogone forgé par Descartes et repris par Husserl, je suis incapable de me *représenter* un chiliogone. Par contre, cela ne m'empêche nullement de *comprendre* la signification de ce concept (soit un polygone à 1000 côtés) (*LU*, II/1, I, §18, p. 76 [p. 64]). Comme le note avec force

¹⁶ *Supra*, p. 213.

¹⁷ Il s'agit d'un élément de la théorie de la signification de Husserl dont j'ai déjà eu l'occasion de traiter.

Husserl, qui n'hésite pas à puiser dans son expérience de mathématicien pour nous en convaincre, un langage dénué d'intuition n'est pas un langage dénué de signification¹⁸.

Le point remarquable de l'analyse de Husserl est qu'elle parvient à mettre en lumière le fait que cette confusion de la signification et de l'image mentale fait système avec une théorie défailante du fonctionnement du signe linguistique. Aucun critère ontologique ne nous permet de rendre compte de la nature du signe linguistique. Ce qui fait d'un objet un symbole, ce n'est pas la nature ontologique de l'objet, mais le regard qu'on jette sur lui :

Ce qui distingue le simple mot, en tant que complexe sensible, du mot signifiant, nous le savons fort bien par notre propre expérience. Nous pouvons parfaitement, en faisant abstraction de la signification, nous tourner exclusivement vers le caractère sensible du mot. Il arrive aussi qu'une chose sensible éveille en nous tout d'abord l'intérêt pour elle-même, et que ce soit seulement après coup que nous prenions conscience de son caractère en tant que mot ou symbole. *La manière d'être d'un objet ne se modifie pas quand celui-ci prend pour nous la valeur d'un symbole* (LU, II/1, I, §18, p. 77 [p. 66]).

Que je considère le mot « chaise » comme une simple tache d'encre ou comme un symbole, la constitution ontologique de l'objet que je vise reste exactement la même. On aura compris que ce ne sont pas des considérations ontologiques à propos de l'objet que j'ai devant moi qui me permettront de faire la distinction entre un objet qui fonctionne comme un signe et un objet pur et simple ne véhiculant aucune signification.

Poser le problème de la nature du symbole sur le terrain de l'ontologie, c'est se tromper d'adresse puisque, comme le laisse miroiter Husserl, seul le regard que je jette sur un objet donné est susceptible de le transmuter en signe linguistique :

Mais cependant le contenu, tout en restant le même, a modifié sa manière d'être psychique, il nous impressionne différemment, il ne nous apparaît plus seulement comme un trait matériel sur du papier, mais le phénomène physique vaut comme un signe que nous *comprendons*. [...] Par conséquent, c'est dans le caractère d'acte donateur de sens, et qui diffère totalement suivant que l'intérêt est dirigé sur le signe sensible ou sur l'objet représenté au moyen du signe (même s'il n'est illustré par

¹⁸ « Par ailleurs, les exemples de la géométrie n'ont nullement besoin d'être particulièrement sélectionnés pour démontrer, même dans le cas de significations cohérentes, le caractère d'inadéquation de l'illustration intuitive. À y regarder de plus près, aucun concept géométrique en général, c'est un fait bien connu, ne peut être rendu sensible de manière adéquate. Nous imaginons ou nous dessinons un trait, nous disons ou pensons une droite. Et il en est de même de toutes les figures. Partout l'image ne sert que de support pour l'*intellectio*. Elle n'offre pas un véritable exemple de la figure visée, mais seulement un exemple de formes sensibles de cette catégorie sensible que sont les points de départ naturels des « idéalisations » géométriques. C'est dans ces processus d'intellection de la *pensée* géométrique que se constitue l'idée de la figure géométrique, idée qui trouve sa réalisation dans la signification stable de l'expression » (LU, II/1, I, p. 76 [p. 65]).

aucune représentation imaginative), que réside la signification (*LU*, II/1, I, §18, p. 78 [p. 66]).

Ce ne sont pas les propriétés matérielles et physiques du signe qui lui permettent d'exprimer quelque chose. Cette expressivité, le signe la tire bien plutôt de l'acte intentionnel qui l'anime et qui en fait un symbole visant un certain objet par le biais d'un acte de signification. La pierre d'achoppement de la théorie traditionnelle du signe linguistique se laisse alors aisément deviner. Se contenter de noter que la *perception* d'un signe déclenche une *représentation mentale* par le biais d'un quelconque mécanisme d'association est nettement insuffisant pour la simple raison que, au sens strict du terme, nous ne « percevons » pas des signes. Un objet ne peut devenir un symbole que s'il est l'objet d'une visée qui, justement, lui confère une signification. Même s'il était phénoménologiquement juste de prétendre qu'un signe linguistique parvient à déclencher chez les locuteurs certaines représentations mentales, encore faudrait-il rendre compte de la visée faisant d'une simple matière phonique ou scripturale une expression signifiante susceptible de causer l'émergence de certaines représentations mentales. Si tel ou tel bout de matière n'est pas d'office animé par une quelconque signification, aucun mécanisme d'association ne sera assez puissant pour en faire un signe. En somme, le principe d'association intervient beaucoup trop tard. Avant même d'étudier le pouvoir d'évocation des signes, il faut tout d'abord expliquer pourquoi et comment la conscience en vient à considérer qu'un objet est un signe exprimant une signification.

Contre la théorie classique, il convient donc de rappeler que l'originalité de la conscience de signification fait en sorte que l'on ne peut la réduire ni à une conscience d'image, ni à la conscience perceptuelle par laquelle l'apparence sensible du signe se donne à moi. En somme, loin de vouloir réduire la signification à quelque chose d'autre (le mot ou la représentation mentale), le souci de Husserl est de souligner l'irréductibilité du vouloir-dire. Dans un passage fulgurant qui s'attaque aux théories formalistes voulant réduire l'arithmétique à une simple manipulation de signes matériels, Husserl a recours à l'exemple des échecs, exemple qui occupe — faut-il le rappeler ? — une place prépondérante dans la réflexion de Wittgenstein :

La vraie visée des signes en question apparaît nettement quand nous reprenons la comparaison courante des opérations arithmétiques avec celles des *jeux* obéissant à certaines règles, du jeu des échecs par exemple. Dans ce jeu, on ne considère pas les pièces de l'échiquier comme étant tels objets en ivoire ou en bois, etc., ayant telle forme ou telle couleur. Ce qui les constitue au point de vue phénoménal et physique

est tout à fait indifférent et peut varier *ad limitum*. C'est, au contraire, en vertu des règles que jeu qui leur donnent leur *signification de jeu* déterminée qu'elles deviennent des pièces d'échec, c'est-à-dire des marques dans le jeu en question (LU, II/1, I, §20, p. 81 [p. 69]).

Assez curieusement, Husserl est plutôt avare de précisions sur la nature du rapport que les règles conventionnelles entretiennent avec l'acte conférant la signification¹⁹. Mais cela ne devrait pas nous empêcher d'apprécier l'incroyable percée accomplie par Husserl dans ce passage : le signe véhicule une certaine signification seulement dans la mesure où nous lui en donnons une à l'aide d'une certaine visée intentionnelle encadrée et balisée par des règles conventionnelles. Le processus par lequel nous parvenons à donner sens au signe reste encore dans l'obscurité la plus totale, mais nous savons d'ores et déjà que ce ne sera pas avec les notions d'image ou de perception que l'on pourra remédier à la situation²⁰.

b) Signe, indice et expression

Derrière le congédiement de la théorie traditionnelle du signe se cache aussi toute une conception particulière de la relation, conception qui conduira Husserl à critiquer l'homonymie du terme « signe ». Selon le diagnostic pénétrant de Husserl, il n'est possible de soutenir que la *signification* est une *image mentale causée* par la *perception* d'un signe matériel qu'à la condition de confondre deux catégories de signes pourtant fort différents.

Bien sûr, personne ne peut véritablement contester la profonde cohérence de la notion de signe. Comme le note Husserl, « tout signe est signe de quelque chose » (LU, II/1, I, § 1, p. 29 [p. 23]). Compris en son sens le plus large, un signe est donc un objet ayant le pouvoir de renvoyer au-delà de lui-même en diffractant notre regard pour le guider vers autre chose que lui-même. En dépit de sa justesse, cette définition

¹⁹ Je ne partage pas l'œcuménisme angélique de certains qui soutiennent que la perspective phénoménologique, en s'organisant autour de l'intention, viendrait compléter les théories du signe qui ont pour point de gravité la convention comme Saussure ou Wittgenstein. Cf. Daniel CHRISTOFF, 2000, *Écrits sur le signe*, Nadir, Éditions Payot, p. 89-90. À vouloir manger à tous les râteliers, on en finit par oublier qu'il faut trancher la question de savoir si c'est l'intention ou la convention qui constitue la signification en tant que telle. Sur ce sujet, le bon sens nous invite à nous rallier au constat de Bernet, qui reproche à Husserl de se mouvoir au sein d'une métaphysique de la volonté et du vouloir-dire qui l'empêche de prendre la mesure de la dimension impersonnelle et intersubjective du langage. Cf. Rudolf BERNET, « Husserl's Theory of Sign Revisited », *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, The Catholic University of America Press, p. 14- 25

²⁰ Dans la sixième *Recherche*, Husserl insiste sur l'hétérogénéité radicale qui découle justement de la dimension conventionnelle du signe qui ne retrouve aucun équivalent du côté de l'image. Cf. LU, II/2, §14, p. 72 [p. 54].

est sujette à caution puisqu'elle a tendance à masquer le fait que ce ne sont pas tous les signes qui sont des « expressions » (*Audruck*). Cette précision s'avère ici capitale et elle découle d'une observation finalement banale. Il est vrai que les mots et les énoncés sont bel et bien des expressions en ce sens qu'ils sont des signes ayant pour propriété d'exprimer une certaine signification. Par contre, il existe aussi une autre classe de signes, les *indices* (*Anzeichen*), qui parviennent à exercer leur fonction de signe sans véhiculer une quelconque signification. L'exemple est célèbre : la fumée, même si elle n'exprime pas une signification, est bel et bien un « signe » qui indique (*weist... hin*) l'existence d'un feu²¹. De même, la perception d'une trace d'animal, quoiqu'elle ne soit pas une expression véhiculant une signification, parvient néanmoins à *indiquer* quelque chose.

Comme le note Husserl, cette équivoque découle en réalité de l'ambiguïté du « parce que » permettant d'exprimer les motivations qui nous conduisent à considérer le signe comme étant le signe de quelque chose d'autre. 1/La motivation peut d'abord renvoyer à un rapport de « fondation ». Ce rapport correspond à celui faisant en sorte que la vérité d'une conclusion est *motivée* par la vérité des prémisses de départ. Pour désigner ce premier type de relation, Husserl a recours au terme de « démonstration » (*Beweis*) (*LU*, II/1, §3, p. 32 [p. 26]). La démonstration renvoie donc ici à la légalité logique unissant différents jugements entre eux. 2/ L'expression « parce que » peut toutefois exprimer une forme de motivation qui n'a rien de logique. En effet, la relation d'indication (*Anweisung*) implique aussi un rapport de motivation entre différents jugements, mais ce rapport se décline sous un tout autre mode : l'existence d'un certain objet nous *indique* l'existence d'un autre objet. Cette relation d'indication s'oppose en effet à la relation de démonstration, car elle ne repose pas sur le constat d'une liaison nécessaire, mais sur une simple connexion probable²².

²¹ Voici la formulation husserlienne de la distinction entre les signes exprimant une signification et les signes fonctionnant comme des indices : « Tout signe est signe de quelque chose, mais tout signe n'a pas une « signification », un « sens » qui soit « exprimé » avec un signe. Dans bien des cas, on ne peut même pas dire que le signe « désigne » ce dont il est appelé signe. Et même là où cette manière de parler est admissible, il faut observer que désigner n'équivaut pas toujours à ce « signifier » qui caractérise les expressions. C'est-à-dire que les signes au sens d'*indices* (*Anzeichen*) (signe distinctif, marques, etc.), *n'expriment rien*, à moins qu'ils ne remplissent, outre la fonction d'indiquer, la fonction de signification » (*LU*, II/1, I, §1, p. 29 [p. 23]).

²² Sur ce point, Husserl émet certaines réticences. Tout en reconnaissant que l'indice semble se fonder nécessairement sur une forme de probabilité, Husserl souligne que l'indice ne se donne pas à la conscience comme une simple hypothèse. L'indice donne naissance non pas à des énoncés conditionnels, mais à des énoncés catégoriques. Pourtant, cette conviction n'est en réalité qu'une

Il est inutile ici d'entrer dans le détail de l'analyse de Husserl, qui reconnaît par ailleurs l'enchevêtrement complexe de l'indication et de la démonstration. Bien qu'elle soit présentée par le titre du §4 comme étant une « digression », l'explication de l'origine de la relation d'indication est beaucoup plus importante pour notre propos. Selon l'analyse esquissée par Husserl, la relation d'indication découlerait d'une forme particulière d'association d'idées gouvernée par des « lois ». En réactivant les catégories fondamentales de la théorie classique de l'association (Hume), Husserl estime le phénomène de l'indication découle de relations de succession et de coexistence. Pour illustrer sa théorie, Husserl prend l'exemple de la fumée. Dans le passé, j'ai eu l'occasion de percevoir le feu et la fumée de façon simultanée (coexistence). De plus, il est m'est aussi arrivé de percevoir un feu après avoir noté la présence d'une fumée (succession). Et c'est précisément en raison de la répétition de ces relations de coexistence et de succession que la fumée et le feu finissent par former, par le biais d'une association cimentée par l'habitude, une unité phénoménologique. En vertu de cette unité associative, la simple observation de la présence de la fumée me conduit immédiatement à conclure à l'existence d'un feu²³.

Après avoir proposé un tel portrait de la relation d'indication, Husserl s'empresse de noter que les signes que l'on rencontre au sein d'un discours parlé ou écrit *ne sont pas des indices, mais des expressions*. Les arguments les plus déterminants plaidant en faveur d'une telle distinction sont de trois ordres.

1. Commençons par noter le point majeur qui nous empêche de considérer que les expressions sont des indices. Selon la théorie lockéenne rejetée autant par Husserl que Wittgenstein, le signe linguistique est composé de deux éléments hétérogènes : une marque matérielle (phonique ou scripturale) et un état mental. À ces deux éléments vient bien sûr s'ajouter un acte d'association faisant office de « colle intentionnelle » permettant de faire tenir ensemble les faces mentale et physique du signe. Husserl rejette cette théorie pour la simple raison qu'un signe linguistique et signifiant n'est justement pas une

présomption puisque le signe n'est pas capable de donner le type d'évidence qui pourrait élever la relation d'indication à une relation de démonstration et de nécessité (*LU*, II/1, I, §3, p. 34 [p. 27-28]).

²³ Husserl donne la formulation suivante à ce principe : « Lorsque *A* évoque *B* à la conscience, l'un et l'autre ne sont pas seulement présents à la conscience simultanément ou successivement, mais d'habitude il s'impose aussi une relation perceptible d'après laquelle l'un renvoie à l'autre, celui-ci se donne comme appartenant à celui-là. De ce qui n'est qu'en relation de coexistence former une relation d'appartenance – ou pour l'exprimer avec plus de précision : en former des unités intentionnelles qui se présentent dans une relation d'appartenance – c'est là ce qu'accomplit continuellement la fonction associative » (*LU*, II/1, I, §4, p. 36 [p. 29-30]).

somme d'éléments coexistants réunis par un acte d'association²⁴. Contre la théorie lockéenne et d'autres du même acabit, Husserl fait valoir l'homogénéité fondamentale de l'expression linguistique²⁵. Cette thèse est étroitement liée à ce que Husserl nommera, dans les *Idées directrices*, la transparence du médium expressif, idée sur laquelle se focalisera une large part des analyses de ce chapitre. Sans anticiper inutilement sur ce qui devra de toute manière être répété, disons que l'expérience concrète et phénoménologique de l'expression nous interdit de considérer l'apparence sensible du signe comme la partie d'une totalité hétérogène qu'il formerait avec la signification. Ressaisie par la terminologie qui sera celle de la troisième *Recherche*, la thèse de Husserl implique que la signification ne doit pas être considérée comme un « fragment » indépendant pouvant avoir une existence autonome²⁶.

²⁴ Dans un passage étonnant, Mohanty confesse ne pas comprendre pourquoi Husserl insiste sur l'idée d'existence lorsqu'il définit l'indice en l'opposant à l'expression à partir d'un critère ontologique sous prétexte qu'une marque peut indiquer quelque sans avoir à exister. Cf. J. N. Mohanty, 1969, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 14. Loin d'être un point chancelant de la théorie de Husserl, il s'agit de son essence même : alors que l'indice peut évoquer autre chose que lui-même en raison de la perception d'éléments hétérogènes et coexistants, la relation d'expression est d'une tout autre nature en raison de la fondamentale homogénéité du signe expressif. Si un signe parvient à être le signe de quelque chose sans présupposer la perception de l'existence simultanée d'éléments hétérogènes, ceci ne peut pas être un indice.

²⁵ Cette homogénéité sera réaffirmée avec force par Husserl à l'occasion de la sixième *Recherche* : « Remarquons-le pour commencer : ce n'est pas de l'extérieur, simplement en vertu de mécanismes psychiques cachés, que le mot adhère aux traits singuliers qui lui correspondent dans les intuitions. Tout d'abord, il ne suffit pas de dire simplement que, partout où surgit l'intuition de tel ou tel particulier, le mot vient, à son tour, s'y associer en tant que simple ensemble phonique. Le simple assemblage, la coexistence ou la contiguïté purement extérieurs de ces deux phénomènes ne créent entre eux aucune relation intrinsèque (*innerliche Beziehung*) ni, à coup sûr, aucune relation intentionnelle » (*LU*, II/2, VI, §7, p. 41 [p. 27]).

²⁶ Lorsqu'un tout est composé de fragments, ceci signifie que les parties entretiennent entre elles une relation de coexistence qui peut être rompue. Ma bicyclette est une totalité composée de fragments, et le voleur peut briser cette unité en volant l'une de ses roues. Les fragments sont des parties qui ne cessent pas d'être ce qu'elles sont lorsqu'on les sépare du tout auquel elles appartiennent (*LU*, II/1, III, §17, p. 51 [p. 266-267]). Les fragments forment une unité de *coexistence* inessentielle qui peut être brisée sans problème. Au contraire, lorsque des parties d'un tout qu'elles sont des « moments » de la chose, je suis en présence d'une unité beaucoup plus forte et intime, car je ne peux pas séparer les parties du tout auquel elles appartiennent. Étant donné que les moments dépendants renvoient à des nécessités aprioriques et synthétiques, on comprend l'intérêt que leur accorde Husserl. L'exemple canonique servant à illustrer cette idée a fait la fortune de la phénoménologie : on ne peut pas concevoir une étendue sans couleur et réciproquement ; ils sont donc l'un par rapport à l'autre des moments dépendants (*LU*, II/1, III, §4). Même s'il s'inspire de John Austin, l'exemple choisi par Sokolowski pour illustrer la conception de Husserl s'avère toutefois plus instructif pour notre propos : on ne peut pas avoir d'acte perlocutoire sans acte illocutoire et d'acte illocutoire sans acte locutoire. Nous sommes ici bel et bien en présence de moments dépendants : on ne peut pas insinuer ou sous-entendre quelque chose sans dire quelque chose et, de même, on ne peut pas faire un acte d'énonciation sans énoncer quelque chose. Ce simple exemple permet de comprendre la profonde inanité de toute théorie associationniste du signe linguistique. À ce propos, on pourrait dire que l'erreur des théories associationnistes consiste à considérer comme de simples fragments des parties

2. De plus, la reconnaissance de l'idéalité de la signification interdit toute identification naïve de l'indice et de l'expression. Étant donné que la relation d'indication est suspendue à un mécanisme d'association, qui est lui-même le produit des expériences antérieures de l'individu, ceci signifie qu'un indice a un pouvoir d'évocation différent d'un individu à l'autre. En raison de la multiplicité des *interprétations* dont peut faire l'objet l'indice, il est impossible de saisir la véritable nature de l'expression en le traitant comme un certain type d'indice.
3. Husserl donne la forme d'un principe à cette observation lorsqu'il proclame que les indices, au contraire des expressions, n'ont aucune signification (*LU*, II/1, I, §1, p. 29 [p. 23]). Certes, il nous arrive de dire que la présence de la fumée ou un faciès a une certaine « signification ». Pourtant, cette habitude ne nous autorise d'aucune façon à en conclure que les indices sont des expressions. Comme le note avec justesse Husserl, si tel ou tel indice parvient à avoir un « sens », ce n'est que dans la mesure où ce dernier fait l'objet d'une *interprétation* (*Deutung*) de notre part (*LU*, II/1, I, §5, p. 38 [p. 31]). La remarque est importante puisque, selon Husserl, *nous interprétons les indices* alors que nous *comprenons les expressions*. Il est possible qu'Hercule Poirot et Sherlock Holmes ne fassent pas la même interprétation de la trace de boue laissée sur le tapis. De même, certains objets seront interprétés par certains individus comme étant des indices alors que pour d'autres ils seront de simples objets dénués de toute fonction indicative. Avec l'interprétation, nous nous installons dans le régime du probable et de l'hypothétique. Voilà pourquoi les indices tolèrent toujours une multiplicité d'interprétations. Or, ceci discrédite d'entrée de jeu toute forme d'identification de l'expression à l'indice puisque, justement, la relation d'expression ne relève pas du probable, mais bien de la pure nécessité. Étant donné que c'est la signification qui confère son identité au signe expressif, ce dernier entretient avec sa signification une relation interne et nécessaire. Comprendre le mot

qui devraient plutôt être conçues comme des moments dépendants. Je ne peux pas concevoir l'expression séparément de ce qu'elle exprime, inséparabilité qui montre bien que la relation constitutive du signe linguistique avec ce qu'il désigne atteste d'une intimité à laquelle on ne pourra jamais rendre justice à partir de la loupe de l'associationnisme.

« table », c'est *nécessairement* savoir ce qu'il signifie toujours, peu importe les locuteurs et les circonstances²⁷.

Pour toutes ces raisons, la théorie lockéenne et empiriste de l'expression qui voudrait en faire un simple indice ayant pour fonction, à l'aide d'un mécanisme d'association, de déclencher certaines images ou états mentaux chez l'interlocuteur est fondamentalement inadéquate.

4.1.2. Expression, communication et signification

On aura compris que la relation d'indication correspond très exactement à ce que la tradition analytique a coutume de nommer une relation externe. La relation d'indication, tout comme la relation externe telle qu'elle intervient dans le fonctionnement de certains signes (que Wittgenstein désigne à l'aide du terme de « signal »), tire son origine d'un mécanisme d'association. Ce dernier fait en sorte que la perception d'un certain signe est susceptible de déclencher causalement certaines représentations ou croyances. Or, comme nous avons eu l'occasion de le montrer de façon patiente et systématique, Wittgenstein considère que les signes fondés sur une relation externe et « indicative » ne peuvent pas être des signes linguistiques au sens propre du terme. En effet, les expressions linguistiques entretiennent une relation interne et nécessaire avec ce qu'elles expriment. Cette relation n'est pas le produit d'un mécanisme causal, mais elle découle du système auquel appartiennent lesdites expressions. En d'autres termes, ce sont les règles grammaticales gouvernant l'usage du langage qui font en sorte que tout signe entretient une relation interne avec sa signification. Chez Husserl, le problème s'avère légèrement plus compliqué, et, même s'il dispose aussi d'un concept de grammaire, cette dernière ne représente pas le critère ultime du partage de l'indice et de l'expression linguistique. En effet, l'opposition de l'indice et de l'expression ne s'applique pas à l'objet de la grammaire telle que la conçoit Husserl. Alors que la grammaire philosophique a, chez Wittgenstein, pour objet d'étude notre usage des signes, Husserl nomme grammaire la science portant sur les significations pures et

²⁷ Inutile de souligner à quel point Husserl partage le constat de Wittgenstein selon lequel comprendre une expression, c'est l'interpréter, ce dont j'ai déjà eu l'occasion de traiter au chapitre précédent.

idéales. La grammaire ne peut donc pas servir de critère pour définir l'expression pour la simple raison que le signe expressif ne relève pas à proprement parler de son champ d'application. Pour Husserl, l'unité de l'expression et de ce qu'elle exprime découle de l'unité de l'intention de signification, que l'on pourrait nommer plus simplement le vouloir-dire (*Meinen*) du locuteur. Toutefois, loin de mettre en péril la nature interne de la relation qui est en cause, cela permet de la confirmer. Du point de vue de la phénoménologie husserlienne, les relations intentionnelles sont des relations internes et non pas externes²⁸.

Nous aurons l'occasion de voir qu'il n'en sera pas toujours ainsi et que les brouillons de réécriture des *Recherches* conduisent Husserl à reconnaître l'importance du critère grammatical dans la délimitation des contours de l'expression linguistique (4.3). Pour le moment, mieux vaut cependant se concentrer sur le critère purement phénoménologique avancé par Husserl. Comme nous allons le voir, ce critère n'est pas sans soulever certaines difficultés qui permettent de mesurer de façon très précise l'écart opposant la conception husserlienne de l'expression à celle de Wittgenstein.

Par contre, avant de développer plus amplement cette idée cruciale, il faudrait tout de même mentionner ce qui, historiquement, a pu barrer la voie à la distinction pourtant évidente de l'indice et de l'expression. Encore une fois, la réponse sera plutôt simple et elle ne manquera pas de rappeler les analyses de Wittgenstein : si cette distinction est si difficile à maintenir, c'est tout d'abord parce que les signes peuvent fonctionner à la fois comme des indices et des expressions. Pour reprendre l'exemple canonique, lorsque je dis « J'ai mal », en plus d'exprimer quelque chose par le biais d'une intention de signification, ces mots indiquent aussi que je suis en train de ressentir une certaine souffrance. Ainsi, selon la terminologie introduite par Husserl, lorsque je prononce un tel énoncé, ces mots expriment une signification tout en « manifestant » (au sens de *kundgeben*) l'existence d'un certain fait psychologique (ma douleur)²⁹. Tout en *exprimant* une signification particulière, l'énoncé « J'ai mal » *indique* aussi le fait que je souffre.

²⁸ Claude ROMANO, 2010, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, p. 86.

²⁹ Husserl offre la description suivante de ce phénomène : « Ce qui, seul, rend possible l'échange spirituel et fait du discours établissant un lien entre deux personnes, un discours, entre les vécus physiques et psychiques s'appartenant mutuellement, des personnes en relation réciproque. Parler et écouter, la manifestation (*Kundgabe*) de vécus psychiques dans l'acte de parler et l'appréhension (*Kundnahme*) de ce ceux-ci dans l'acte d'écouter, sont corrélatifs. » (*LU*, II/1, I, §7, p. 40 [p. 33]). Cette fonction communicative, précise Husserl, fait des mots employés des indices de la vie

Chez Wittgenstein, le raisonnement permettant d'établir le bien-fondé du partage de l'expression et de l'indice est d'une grande simplicité³⁰ : il faut distinguer la signification d'une expression des états mentaux qu'elle indique et manifeste pour la simple raison que la signification d'une expression linguistique n'est pas déterminée par l'intériorité du sujet, mais par des règles grammaticales. Si l'explication de Husserl se contentait d'affirmer une telle distinction, elle serait difficilement contestable. Malheureusement, le raisonnement employé par Husserl afin d'étayer l'opposition de l'indice et de l'expression est beaucoup plus étrange que celui mobilisé par Wittgenstein, ce qui jette un doute singulier sur l'ensemble de sa théorie des signes expressifs. Dans une séquence extraordinaire, Husserl note que cet enchevêtrement de l'expression et de la manifestation (*Kundgebung*) n'a effectivement lieu que dans le contexte d'un échange communicationnel entre plusieurs interlocuteurs. Dès lors, pour pouvoir saisir dans toute sa pureté la véritable nature de l'expression, il suffit de concentrer notre attention sur les usages du langage qui n'impliquent aucune forme de communication.

On connaît la conclusion de cet argument déroutant : lorsque je me parle à moi-même dans le silence de la conscience, les signes que j'utilise ne remplissent aucune fonction communicative : « C'est que, dans le monologue, les mots ne peuvent nous servir dans leur fonction d'indices de l'existence d'actes psychique, car une telle indication serait tout à fait sans raison » (*LU, II/I, I, §8, p. 44* [p. 36–37]). Il serait en effet absurde de considérer que le soliloque est une conversation par laquelle le locuteur communiquerait certaines informations à son interlocuteur. Si tel était le cas, le locuteur disposerait exactement des mêmes connaissances que l'interlocuteur. Cette simple observation démontre qu'il ne s'agit pas d'une forme de communication. Dans le discours solitaire de l'âme, aucune information n'est communiquée, ce qui rend tout acte de communication « inutile » (*zwecklos*). *Puisque je ne peux pas concevoir l'utilité de la communication dans une telle situation, ceci signifie que le soliloque ne représente pas une forme de communication.*

psychique : « Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur cette connexion, on s'aperçoit aussitôt que les expressions fonctionnent dans le discours *communicatif* comme des *indices* » (*Ibid*).

³⁰ On ne retrouve pas la distinction de l'indice et de l'expression. Par contre, Wittgenstein distingue la relation expressive (qui est fondée sur la grammaire) et la relation de signalisation (fondée sur un mécanisme d'association).

Ainsi, dans la solitude muette de la conscience, les signes que nous prononçons en pensée seraient des signes purement expressifs puisqu'ils ne seraient pas contaminés par la communication, qui vient lui ajouter une patine indicielle. On comprend facilement la préoccupation de Husserl qui a pu le conduire jusqu'à cette extrémité. Afin de maintenir jusqu'au bout et dans toute sa pureté la cloison séparant l'indice de l'expression, on n'a d'autre choix que d'abandonner le terrain de la communication (ou ils se trouvent imbriqués) en se rabattant sur le monologue intérieur. Il n'en demeure pas moins que les conséquences d'une telle décision philosophique sont plutôt exorbitantes. Avec la logique imparable qu'on lui connaît, Husserl n'hésite pas à tirer la conclusion que la communication est une fonction inessentielle de l'expression linguistique. Il faut donc se pencher sur le monologue intérieur pour saisir le signe expressif dans toute sa pureté.

La situation est assez paradoxale : la théorie de l'expression échafaudée par Husserl s'attaque à l'absurdité des théories empiristes qui réduisent l'expression à un indice et la signification à un état mental. Et, pourtant, ceci n'empêche pas Husserl de conclure, en dernière instance, que l'usage du langage où l'expression s'affiche dans toute sa pureté, c'est le monologue *intérieur*. Faut-il alors en conclure avec Mohanty que, pour Husserl, le seul moyen d'échapper à la théorie empiriste et lockéenne de l'expression consiste à s'abandonner au monstre du langage privé attaqué par Wittgenstein³¹ ? À ce sujet, il faut s'empresse de faire quelques remarques qui permettent d'emblée de minimiser la portée de cette difficulté.

Tout d'abord, il ne faut pas oublier que ce que Wittgenstein condamne sous le titre de « langage privé », ce n'est pas le soliloque en tant que tel. Le monologue intérieur correspond bel et bien à un usage *possible* que nous pouvons faire du langage :

Un homme peut s'encourager, se donner des ordres, s'obéir à soi-même, se blâmer, et se punir; il peut se poser une question et y répondre. Nous pourrions donc imaginer des hommes qui ne parleraient qu'en monologues; qui accompagneraient leurs activités de soliloques. Un explorateur, qui les observerait et qui épierait leurs discours, pourrait réussir à traduire leur langage dans le nôtre (*PU*, §243).

Ce passage qui précède l'introduction du thème du langage privé dans les *Recherches philosophiques* montre bien que le monologue, en lui-même, n'est aucunement problématique. Wittgenstein va d'ailleurs même jusqu'à reconnaître

³¹ J. N. MOHANTY, 1969, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 15-16.

qu'un langage exclusivement monologique est tout à fait concevable. Tant et aussi longtemps qu'un langage peut être compris par un observateur extérieur, le critère employé par la phénoménologie pour distinguer l'indice de l'expression ne prête pas le flanc à la critique de Wittgenstein. On doit cependant commencer à s'inquiéter à partir du moment où Husserl présente ce monologue en le qualifiant de « silencieux ». Comme en atteste le §344 des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein aurait sans doute reproché à Husserl d'ériger en paradigme un cas finalement marginal. *Parfois*, nous pouvons faire un usage silencieux des signes, c'est d'ailleurs ce qui rend possible le monologue intérieur. Toutefois, cet usage ne peut pas être généralisé et systématisé. En effet, un usage purement monologique et silencieux du langage ne correspond pas à ce que nous nommons habituellement « langage ».

Cette première remarque permet de jeter un doute sérieux sur l'analyse de Husserl, qui érige en paradigme un usage relativement local et marginal du langage. Afin de neutraliser cette difficulté, il faut prendre en compte le fait que la discussion du monologue intervient dans un contexte particulier qui, sans justifier complètement cette réduction du langage au soliloque, permet d'en préciser la véritable signification. Je ne crois pas que la thèse de Husserl soit de soutenir qu'il serait possible et souhaitable de faire un usage du langage systématiquement inaudible et silencieux. Plutôt que de faire ce mauvais procès à Husserl, mieux vaut considérer le soliloque pour ce qu'il est, à savoir une expérience de pensée ponctuelle qui permet d'isoler la fonction expressive des signes linguistiques. Or, cette expérience de pensée n'a pas pour fonction de démontrer que la signification est un état mental privé, absolument singulier et ineffable. Au contraire, il s'agit de se placer dans une certaine situation psychologique où il devient impossible de succomber à une telle confusion puisque l'intrication de l'indice et de l'expression qui est à son origine se trouve neutralisée. Même dans le monologue intérieur, la signification des expressions demeure ce qu'elle a toujours été pour Husserl : une pure idéalité. Il va sans dire, cela ne nous empêche pas pour autant de déplorer que cette expérience de pensée ne permette pas de fournir une description adéquate de la fonction expressive. Husserl parviendra lui-même à cette conclusion en 1913 dans les brouillons de réécriture des *Recherches logiques*.

4.2. La clarté de l'expression et l'obscurité du vécu

4.2.1. L'improductivité de la strate expressive

La position défendue par Husserl relativement à l'articulation du vécu et de son expression linguistique est somme toute d'une relative simplicité. Comme toujours, la métaphore qui guide les analyses de Husserl est celle de la stratification. L'expression est ainsi conçue comme un médium purement transparent, qui se contenterait de se superposer à la vie intentionnelle sans en changer la nature véritable. En d'autres termes, les actes d'expressions représentent une couche supplémentaire venant se surajouter aux différents actes intentionnels qui tissent la trame de notre vie mentale³². Pour cette raison, on pourrait interpréter l'expression comme une sorte de vernis plaqué sur les vécus qui lui permettrait de « refléter » et de « dépeindre » les vécus tels qu'ils sont en réalité (*Ideen I*, §124, p. 422 [p. 259]). Husserl nous met cependant en garde contre une telle métaphore. Le danger ne réside pas dans le fait que cette métaphore nous conduirait à prendre trop au sérieux la supposée « transparence » de la strate expressive. Tout au contraire, cette image n'est trompeuse que dans la mesure où elle pourrait faire croire que les actes d'expression sont, d'une certaine manière, étrangers à la vie intentionnelle. L'image du vernis est donc trompeuse parce qu'elle conduit à négliger l'indissociabilité de l'expression et de ce qu'elle exprime : « En effet, il ne faut pas trop présumer de l'image de la stratification ; l'expression n'est pas une sorte de vernis plaqué sur la chose ou de vêtement surajouté ; elle réalise une formation mentale qui exerce de nouvelles fonctions intentionnelles à l'égard du soubassement intentionnel, et qui est tributaire corrélativement des fonctions intentionnelles de ce soubassement » (*Ideen I*, §124, p. 422 [p. 259]). Lorsque l'on prend le temps de sous-peser cette affirmation avec soin,

³² Je profite de l'occasion pour mentionner les limitations inévitables de la théorie de l'explication du vécu qui sera ici présentée. Comme l'a montré de façon détaillée Anne Montavont dans un ouvrage remarquable, la phénoménologie husserlienne s'est tout d'abord organisée autour de la notion d'acte pour s'acheminer progressivement vers une phénoménologie de la vie intentionnelle afin de briser la rigidité de la phénoménologie statique telle qu'elle s'affiche dans les *Recherches logiques* et les *Idées directrices*. Cf. Anne MONTAVONT, 1999, *De la passivité dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France. À partir du moment où l'on accepte le cadre statique des *Idées directrices*, l'expression de l'intériorité devient synonyme de description du vécu. Par contre, cette équivalence est brisée lorsqu'on embraye sur une phénoménologie génétique qui s'articule à une pensée de la vie intentionnelle et non plus des vécus isolés et ponctuels. Après un tel changement de paradigme, la position de Zahavi me semble être plus adéquate : expliciter son intériorité, c'est raconter le récit de sa vie. Cf. Dan ZAHAVI, 2008, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MIT Press, p. 107. Avec la perte de vitesse du modèle de la description, la question de l'explicitation de soi devrait prendre en compte les théories narrativistes de l'identité personnelle comme Ricœur.

il s'agit d'une évidence : on ne peut pas penser l'expression indépendamment du vécu qu'elle exprime.

En vertu de ce que Smith et McIntyre nomment à juste titre un « principe d'exprimabilité », tout vécu *peut* être exprimé ou décrit³³. Même si ce ne sont pas tous les vécus qui sont élevés au niveau de l'expression, tout vécu peut, en principe, être exprimé et verbalisé en vertu de son sens noématique. L'essence de tout vécu fait en sorte qu'il peut lui-même être visé par un acte d'expression, qui est une intentionnalité de second ordre, une « intentionnalité de l'intentionnalité » pourrait-on dire. Dans la mesure où la phénoménologie est une *phénoméno-logie*, c'est-à-dire un discours composé d'expressions linguistiques ayant pour but de décrire les structures de la phénoménalité, il est facile de mesurer l'importance colossale de ce fameux principe d'exprimabilité. S'il était impossible d'exprimer l'expérience vécue, ceci consacrerait la ruine de toute l'entreprise phénoménologique. Il ne faut pas l'oublier, la tâche de phénoménologie est d'*exprimer* le sens de l'expérience muette.

Étant donné que Husserl estime que le *médium* expressif se caractérise par sa fondamentale transparence, ce dernier ne peut pas avoir recours à la métaphore du filtre utilisée par Pettit pour rendre compte de l'écart de la vie intérieure du sujet et de son expression. Selon la formule employée Husserl, la strate expressive se distinguerait de toutes les autres modalités intentionnelles par son caractère fondamentalement « improductif » (*Ideen I*, §124, p. 421 [p. 258]). En s'extériorisant dans une forme linguistique, le vécu reste le même. En d'autres termes, même s'il y a une différence essentielle entre le vécu et son expression, l'expression n'est pas un filtre qui serait complètement étranger à ce qu'il exprime, car elle parvient à « refléter » le vécu tel qu'il est en réalité : « Un médium intentionnel spécifique s'offre à nous, dont le propre est par essence de refléter si l'on peut dire toute autre intentionnalité, quant à sa forme et à son contenu, de la dépeindre en couleurs originales » (*Ideen I*, §124, p. 420 [p. 257]).

À juste titre, on pourrait se demander si la métaphore du reflet permet de rendre compte de façon adéquate de la transparence constitutive de l'expression. Husserl est d'ailleurs le premier à reconnaître les problèmes inhérents à la notion de

³³ Husserl ne parle pas de « principe d'exprimabilité » mais plutôt de la thèse de « l'improductivité de la strate expressive » (*Ideen I*, §124, p. 421 [p. 258]). Néanmoins, Smith et McIntyre ont tout à fait raison de parler de principe d'exprimabilité car il s'agit de soutenir que tout sens peut faire l'objet d'un acte d'expression. Cf. David WOODRUFF SMITH, Ronald McINTYRE, *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning and Language*, Kluwer, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1982, p. 182 et sq.

reflet, qui semble introduire une distance trop grande entre le vécu et son expression. Généralement, nous ne considérons pas que le reflet observé dans le miroir est identique à l'objet reflété. Par exemple, le chat et le reflet du chat que je vois dans le miroir sont deux phénomènes différents (ce qui ne les empêche pas d'entretenir un rapport très étroit). Déjà pour cette simple raison, il est trompeur de dire que l'expression « reflète » ou « dépeint » le vécu qu'elle désigne puisque, pour Husserl, l'expression d'un souhait n'est rien d'autre que le souhait lui-même. Comme le montre le passage suivant du §124, l'unité du vécu et de son expression est beaucoup plus intime et solidaire que celle de l'objet et de l'objet réfléchi :

La couche expressive a, quant aux caractères thétiques, une parfaite identité d'essence avec la couche qui reçoit l'expression et, dans cette coïncidence, elle adopte tellement l'essence que nous nommons précisément la représentation expressive elle-même une représentation ; nous nommons la croyance, la conjecture, le doute, dotés d'expressions, eux aussi et en tant que totalité, croyance, conjecture, doute ; de même le souhait ou le vouloir, dotés d'expressions, se nomment souhait, vouloir (*Ideen I*, §124, p. 422 [p. 258]).

Alors que l'on ne peut pas dire que le reflet et l'objet reflété possèdent une identité d'essence nous permettant de les classer dans le même tiroir ontologique, le vécu et son expression tolèrent une telle assimilation. L'expression entretient un rapport si étroit avec ce qu'elle exprime que le langage ordinaire nous autorise à qualifier de souhait non seulement le vécu mental privé et intérieur, mais l'expression même de mon souhait.

Ainsi, lorsque j'exprime une pensée ou un doute, cette expression est elle-même une pensée ou un doute et elle peut être traitée comme telle. Cette remarque que l'on pourrait sans difficulté qualifier de grammaticale possède un rôle stratégique capital. Étant donné qu'il y a une continuité phénoménologique entre le vécu et son expression, ceci permet à Husserl de soutenir que la strate expressive n'est pas un obstacle barrant la voie à une phénoménologie de l'expérience vécue. Au contraire de ce que la critique de Pettit laisse entendre, le phénoménologue n'enjambe pas l'expression pour décrire l'expérience brute et immédiate en négligeant le filtre langagier qui « médiatiserait » l'expérience vécue. Comme le montrent les développements antérieurs, ce n'est pas la phénoménologie husserlienne, mais bien la critique de Pettit qui est naïve. Cette dernière présuppose qu'il faudrait choisir entre le vécu et l'expression en faisant comme s'il s'agissait de deux couches indifférentes l'une à l'autre. En réalité, l'unité de l'expression et du vécu est si forte qu'il est impossible de les séparer. Dès lors, les métaphores telles que celles de

« reflet » ou de « filtre » sont fondamentalement inadéquates, car elles tentent d'insérer une distance entre le vécu et son expression, distance qui n'existe pas dans la réalité.

En la resaisissant dans la généralité de son principe, on pourrait néanmoins reprocher à la thèse de l'improductivité de la strate expressive d'être insensible à la diversité des actes intentionnels qui peuplent la vie de la conscience. En effet, ne serait-il pas plus juste de reconnaître que, selon le type d'acte intentionnel que l'on considère, le rapport qu'il entretient avec son expression peut se creuser ou s'amenuiser ? Il y a sans doute des vécus (comme les pensées) qui possèdent une nature telle que l'on ne peut pas véritablement les concevoir en faisant abstraction de leur expression. Si Frege a pu si facilement assimiler la pensée au sens d'un énoncé, c'est sans doute en raison de la complémentarité très forte unissant la pensée et son expression. Husserl ne manque pas non plus d'insister sur cette parenté lorsqu'il souligne, dans le propos liminaire de *Logique formelle et logique transcendantale*, la synonymie essentielle du terme « *Logos* », qui signifie à la fois *discours*, *pensée* et *chose pensée* (FTL, p. 29 [p. 17]). Par contre, comme le souligne avec justesse Wittgenstein, lorsque je note que je suis en colère, j'ai déjà pris une distance à l'égard de mon état mental, ce qui contribue inévitablement à l'édulcorer et le neutraliser³⁴. Ce fait est d'ailleurs reconnu par Husserl lui-même dans les *Idées directrices* : « La colère peut se dissiper du fait de la réflexion, ou se modifier rapidement dans son contenu » (*Ideen I*, §70, p. 130). Dans ce contexte, ne faudrait-il pas considérer que les actes d'expressions peuvent être plus ou moins transparents et improductifs ? Sans doute, il est erroné de faire comme si l'expression est un filtre médiatisant et transformant l'expérience vécue. Il n'en demeure pas moins que, très souvent, l'expression de nos sentiments nous permet de les transformer et de les contrôler.

On connaît la solution que Descartes réserve à cette difficulté, qui a toujours été celle des philosophies de la réflexion : les émotions, les perceptions, les

³⁴ Je fais ici référence au passage suivant : « Colère. "Je hais " est manifestement l'expression de la haine, "Je suis en colère " est rarement celle de la colère. La colère est-elle un sentiment ? Et pourquoi n'en est-ce pas un ? — Question préalable : Que fait-on quand on est en colère ? En d'autres termes, quand dit-on que quelqu'un est en colère ? » (*BPP I*, §127). Selon la terminologie de Wittgenstein, lorsque j'affirme que je suis en colère je n'*exprime* pas un sentiment, mais je *décis* mon état. J'aurai l'occasion de revenir sur la distinction de l'expression et de la description à la prochaine section.

représentations imaginaires appartiennent toutes à la catégorie de la pensée³⁵. En s'installant au sein de telles coordonnées, l'objection que nous venons de faire à Husserl perdrait évidemment de son tranchant puisque, en dernier ressort, tous les vécus s'avèrent être des pensées déguisées. Husserl refuse toutefois cette solution paresseuse contre laquelle *Logique formelle et logique transcendantale* offre une mise en garde lucide. À très juste titre, Husserl remarque que, lorsqu'on oppose le langage à la pensée, on donne au concept de « pensée » une extension démesurée, ce qui fait en sorte qu'il finit par recouvrir la totalité de la vie de l'âme (*TFL*, §3, p. 32 [p. 19]). Loin de cautionner un tel usage intellectualiste et cartésien de la notion, Husserl prend le soin de souligner qu'une telle assimilation de la vie de l'âme à la pensée est abusive. La raison qui est offerte par Husserl pour rejeter cet élargissement de la notion de pensée s'avère des plus instructives et elle confirme notre constat : « Cependant nous devons ici être circonspect. Ce n'est pas *toute* la vie de l'âme que l'homme "exprime" effectivement dans le langage et qu'il peut exprimer par lui » (*LFT*, §3, p. 32 [p. 19]). La pensée ne recouvre pas la totalité de la vie intentionnelle. Par contre, la pensée correspond très exactement au versant de la vie de la conscience pouvant être exprimé à l'aide du langage. Dès lors, même si la pensée n'épuise pas la vie intérieure de la conscience, un vécu ne peut être exprimé que dans la mesure où il est *aussi* une pensée, ce qui signifie tout simplement qu'il peut être ressaisi réflexivement par un acte d'expression :

Dans une conception aussi large, *penser* désigne tout vécu éprouvé pendant qu'on parle et appartenant de la façon qui a été décrite à la fonction principale de l'expression (précisément à la fonction d'exprimer quelque chose) ; *penser* désigne donc tout vécu dans lequel se constitue sous forme consciente le sens qui doit devenir exprimé ; et quand le sens est exprimé, *penser* désigne la signification de l'expression, spécialement du discours en jeu. Cela s'appelle penser, que ce soit juger ou bien souhaiter, vouloir, questionner, conjecturer (*TFL*, §3, p. 34–35 [p. 21]).

Cette identité de l'expression et du vécu exprimé est beaucoup moins surprenante qu'elle pouvait le sembler au premier abord. Un vécu ne peut parvenir à l'expression que s'il peut se transformer en pensée, c'est-à-dire être à la mesure de l'expression. Toutefois, cette manœuvre n'a rien d'extraordinaire puisque la pensée peut correspondre à la signification d'une l'expression. Pour reprendre l'exemple qui nous

³⁵ « Par le nom de pensée, j'entends tout ce qui arrive en nous et dont nous avons conscience, dans la mesure où nous en avons conscience. Et ainsi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, sont la même chose que penser » (René DESCARTES, 1953, *Principes de la philosophie*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, §9).

a servi de fil conducteur, il y a une identité entre le souhait et son expression parce que mon souhait correspond à une pensée que je peux toujours exprimer. Souhaiter que quelque chose advienne, c'est aussi avoir la pensée que l'on entretient tel ou tel souhait, pensée qui est, pour ainsi dire, sur la touche, prête à faire l'objet d'un acte d'expression.

4.2.2. Comment conserver l'écart de l'expression et du vécu tout en reconnaissant leur unité intrinsèque ?

Dans un passage déterminant des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein note que parler n'est pas penser (*BPP II*, §7). Même si toute pensée peut être exprimée, il n'en demeure pas moins que « parler » et « penser » sont des concepts catégoriellement différents. Dans ce contexte, le problème que pose alors le principe d'exprimabilité est donc le suivant : comment peut-on maintenir la distinction entre l'intériorité psychique et son extériorisation linguistique et expressive tout en reconnaissant leur articulation nécessaire et essentielle ?

La cinquième *Recherche logique* avait déjà fixé les termes du problème en tentant d'y répondre avec l'attirail conceptuel qu'on lui connaît. Dans le premier chapitre de cette cinquième *Recherche*, Husserl nous met en garde contre l'homonymie du terme de conscience, qui peut signifier trois choses fort différentes (*LU*, II/1, V, §1, p. 145 [p. 346]). Selon la première acception de ce terme, la conscience correspond tout simplement à totalité du flux de la vie intentionnelle. Ensuite, le terme de conscience peut aussi permettre de désigner la perception interne par laquelle le sujet porte attention à ses états mentaux intérieurs. Et, finalement, le terme de conscience peut renvoyer aux différents types d'actes (souvenir, imagination, perception, etc.) qui forment la trame de notre vie mentale. Il s'agit d'un passage régulièrement arpenté par les commentateurs puisqu'il repose sur une prémisse qui sera finalement rejetée avec le tournant transcendantal. Alors que les *Recherches logiques* nient qu'il y ait quelque chose de tel qu'un *ego transcendantal*, Husserl reviendra finalement sur sa position et tirera toutes les conséquences qu'une telle décision philosophique implique. Paradoxalement, ces tergiversations entourant l'*ego transcendantal* masquent peut-être le véritable intérêt du texte de Husserl. En

effet, bien plus que le rejet de l'existence de l'*ego*, c'est l'originalité de la description de l'être du *Je pense* qui devrait retenir l'attention du lecteur:

Si nous recourons au *cogito, ergo sum*, ou bien plutôt au simple *sum* comme à une évidence qui puisse prévaloir contre tous les doutes, il va de soi que, dans ce cas, ce que nous prenons pour le je n'est pas le moi empirique. Or, comme d'un autre côté nous devons reconnaître que l'évidence de la proposition *je suis* ne peut dépendre de la connaissance ni de l'adoption des concepts philosophiques du moi toujours demeuré douteux, il sera préférable de dire : dans le jugement *je suis*, l'évidence se rattache à un certain noyau, non délimité avec une rigueur conceptuelle, de la représentation empirique du moi (*LU*, II/1, V, §6, p. 156 [p. 356]).

Dans ce passage, on trouve une interprétation de l'*ego cogito* sensiblement différente de celle que l'on trouve à la fin de la première *Méditation cartésienne*. Dans cet ouvrage, Husserl reproche à Descartes de ne pas être parvenu à exprimer adéquatement la vérité du *cogito*. Dès que la certitude absolue du *cogito* est découverte, cette dernière échappe à Descartes. Cet échec s'explique en partie par le fait que Descartes a tenté de déterminer la nature même de son existence en utilisant des concepts obscurs et inadéquats hérités de la tradition médiévale et métaphysique. Cette critique formulée par les *Méditations cartésiennes* présuppose donc qu'il est possible de conserver la certitude du *cogito* à l'aide des concepts de la phénoménologie transcendantale (*ego* transcendantal, réduction, etc.). Ce qui fait l'intérêt du passage cité de la *cinquième Recherche*, c'est qu'il jette un doute sur cette prétention des *Méditations cartésiennes*. Aucun concept ne sera jamais en mesure d'exprimer adéquatement et rigoureusement l'intuition du *cogito*.

Cette critique repose sur la prise en compte d'un élément crucial de l'épistémologie cartésienne que les lectures « performativistes » du *cogito* ont tendance à négliger. Sans doute, le *cogito* est une *proposition*, qui est nécessairement vraie « toutes les fois que je la prononce ou la conçoit en mon esprit³⁶ ». Il est donc très tentant de s'arrêter à la nature de cet énoncé, qui semble posséder tous les traits de l'énoncé performatif théorisé par Austin. Toutefois, comme le souligne la remarque pénétrante de Husserl, il ne faut pas s'en tenir à la proposition énonçant la vérité du *cogito* et pousser la réflexion d'un cran en se questionnant sur l'origine de cette fameuse vérité. La théorie épistémologique de Descartes nous place ici devant une alternative : ou bien la vérité telle que formulée par la proposition « J'existe » découle de la vérité d'une autre proposition (déduction), ou bien la vérité du *cogito*

³⁶ René DESCARTES, 1953, *Méditations métaphysiques*, Œuvres, Paris, Gallimard, p. 275.

est immédiate et se donne dans un acte purement intuitif³⁷. Il faut bien sûr choisir la seconde branche de l'alternative : si le *cogito* est bel et bien une certitude indubitable et absolue, cette dernière doit se fonder dans une évidence intuitive se situant en deçà de tout dire propositionnel. Husserl n'hésite pas à tirer toutes les conséquences de cette remarque en soulignant que la nature *intuitive* de la certitude du *cogito* ne peut pas être pleinement saisie conceptuellement, ce qui le mène naturellement à conclure qu'elle est « inexprimable » (*LU*, II/1, V, §6, p. 156 [p. 356]).

Il ne faut pas l'oublier, la signification possède une autonomie de principe à l'égard de l'intuition. Ainsi, en soulignant la nature inexprimable du *cogito*, Husserl se contente d'enregistrer la nature intuitive – et donc étrangère à toute signification – de la certitude qui lui sert de fondement. Après avoir fait cette précision relative à la nature inexprimable du *cogito*, Husserl s'empresse d'ailleurs d'élargir ce constat à tous les jugements fondés sur ce qu'il nommait, à l'époque des *Recherches logiques*, la perception interne. Dès lors, non seulement la certitude du *cogito* est inexprimable, mais tel est aussi le cas de la certitude qui fonde la vérité d'un énoncé comme : « Je vois le ciel bleu ». Le texte de Husserl est d'une clarté remarquable à ce propos : « Tous ces jugements partagent le sort du jugement *je suis*, ils ne sont pas complètement saisissables ni exprimables conceptuellement, ils sont seulement évidents dans leur intention vivante, mais non adéquatement communicables par des mots » (*LU*, II/1, V, §6, p. 156–157 [p. 357]).

Lorsque l'on considère le fait que la phénoménologie sera ensuite définie comme étant l'auto-explicitation intégrale et exhaustive de l'*ego*, ce constat est pour le moins inquiétant. On pourra sans doute expliquer cette tension en l'attribuant à une erreur de parcours. Après tout, Husserl semble renoncer à la description de l'*ego cogito* proposée par la cinquième *Recherche* lorsqu'il nous invite à ne pas nous laisser hypnotiser par l'*ego*, cette « merveille des merveilles » (*Hua V*, §12, p. 89 [p. 75]). Peu importe le charme merveilleux de l'*ego* transcendantal, rien ne saurait résister au rouleau compresseur de la phénoménologie, qui saura bien trouver un moyen pour expliquer et conceptualiser l'*ego cogito*³⁸. Dans ce contexte, on pourrait

³⁷ René DESCARTES, 1953, « Règles pour la direction de l'esprit », *Œuvres*, Paris, Gallimard, Règle III, p. 43.

³⁸ « La merveille des merveilles est le moi pur et la pure conscience : et précisément cette merveille disparaît, dès que la lumière de la phénoménologie tombe sur elle et la soumet à l'analyse de l'essence. La merveille disparaît en se métamorphosant en une science entière impliquant une profusion de problèmes scientifiques difficiles. La merveille est un inconcevable ; la problématique en

donc croire que le partage des eaux s'accomplit avec le tournant transcendantal, qui aurait disposé, une fois pour toutes, du caractère inconcevable et merveilleux de l'*ego cogito*³⁹. Comme le montre le premier tome des *Idées directrices*, une telle hypothèse représente une grossière erreur. Loin de rompre avec l'intuition des *Recherches*, les *Idées directrices* se contentent de la reconduire dans son droit l'idée selon laquelle l'*ego cogito* résiste à toute entreprise d'expression et de conceptualisation. En effet, ce n'est pas parce que l'idée d'un moi pur se trouve réintroduite par la grande porte de la réduction phénoménologique que l'on doit renoncer à l'idée que l'*ego* correspond à un noyau obscur échappant à toute entreprise d'explicitation. Le passage suivant des *Idées directrices* sera une pièce à conviction suffisante pour conclure que Husserl est toujours sous le charme du côté merveilleux et obscur de l'*ego* : « [le moi pur] est absolument dépourvu de composantes éidétiques et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter ; il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur et rien de plus » (*Ideen I*, §80, p. 270 [p. 160]).

On aurait cependant tort de croire que, l'obscurité inexprimable de l'*ego cogito* se concentre exclusivement dans ce que les *Idées directrices* nomment le moi pur. En raison de la nature même de ce qu'est une expression, tous les vécus (les *cogitationnes*) possèdent une dimension obscure échappant à toute tentative de détermination conceptuelle. La prémisse centrale de l'analyse de l'*ego cogito* mobilisée par la cinquième *Recherche* est donc maintenue dans son principe : ce qui résiste à l'expression et au concept, c'est l'obscurité du vécu. Il n'en demeure pas moins que Husserl parvient donner à cette idée une tout autre signification en la réincrimant dans une réflexion plus générale quant à la nature des signes expressifs. En effet, il ne faut pas oublier que le §124 des *Idées directrices* — qui est consacré à la problématique de l'expression du vécu — s'insère dans le cadre plus général d'une réflexion relative à la distinction de l'expression claire et de l'expression obscure.

Dans ce contexte, Husserl soutient que l'on parvient à donner une expression plus claire à nos idées en opérant une *synthèse d'explicitation*. Lorsque nous explicitons ce que nous venons de dire, c'est précisément pour évacuer certaines

la figure de problèmes scientifiques est un concevable, il est l'inconçu qui pour la raison s'avère concevable et conçu, dans la solution du problème » (*Hua V*, §12, p. 89 [p. 75]).

³⁹ Nous aurons l'occasion de voir que l'opposition qui semble se dessiner entre l'obscurité intuitive du cogito et la conviction qu'aucune merveille ne saurait résister à l'explication conceptuelle mise en chantier par la phénoménologie est superficielle. À vrai dire, cette tension trouve sa résolution dans le constat de la tâche infinie et interminable que représente l'auto-explicitation de l'*ego*.

obscurités découlant de pensées tacites qui n'avaient pas encore été explicitées. Ainsi, plus on explicite ce que l'on veut dire et moins ce que nous exprimons devrait être obscur et confus. On l'aura compris, seule une explicitation *totale* et *intégrale* de notre vie mentale pourrait venir à bout de ce noyau obscur et confus que les *Recherches logiques* qualifient d'inexprimable. Dès lors, il suffit de montrer que le projet d'une telle explicitation exhaustive de notre vie mentale est impossible pour en conclure que l'on ne pourra jamais venir à bout du noyau obscur de l'*ego cogito*. Il ne nous en faudra pas davantage pour en déduire qu'il y a toujours un écart entre ce que l'on vit et ce que l'on exprime même si, en principe, tout vécu peut faire *ponctuellement* l'objet d'un acte d'expression⁴⁰.

Afin de détailler cette thèse, il nous suffira de suivre pas à pas la démonstration minutieuse et systématique mobilisée par Husserl aux §§125 et 126. Dans ce passage, Husserl s'empresse d'abord de souligner la différence entre deux types d'obstacles s'opposant à la compréhension d'une expression⁴¹. Comme le montre l'exemple de la lecture, nous pouvons avoir une compréhension plus ou moins *confuse* des expressions que nous lisons. Le lecteur passif n'a très certainement pas la même compréhension que celle du lecteur actif se donnant la peine de reproduire en son esprit l'articulation logique de la réflexion de l'auteur. En effet, plus le lecteur parvient à faire ressortir les articulations logiques des expressions qu'il lit, plus sa compréhension sera *distincte* :

Quand nous lisons, nous pouvons opérer chaque signification de façon articulée et, par une libre activité, nous pouvons alors lier synthétiquement des significations à des significations de la manière déjà indiquée. *En opérant ainsi les actes de signification sous le mode de la production proprement dite*, nous réalisons *une compréhension « logique »* parfaitement *distincte* (*Ideen I*, §125, p. 423 [p. 260]).

⁴⁰ De ce point de vue, la position défendue par Husserl est plus modérée que celle d'un Lévinas, qui, pour prendre la mesure de l'intériorité du moi, ira jusqu'à contester le principe d'exprimabilité : « Le moi n'est pas unique comme la tour Eiffel ou la Joconde. L'unicité du moi ne consiste pas seulement à se trouver en un exemplaire unique, mais à exister sans avoir de genre, sans être individuation d'un concept. L'ipséité du moi consiste à rester en dehors de la distinction de l'individuel et du général. [...] Le refus du concept, ici, n'est pas seulement l'un des aspects de son être, mais tout son contenu – il est intériorité. Le moi est ainsi la façon selon laquelle concrètement, s'accomplit la rupture de la totalité, qui détermine la présence de l'absolument autre. Il est la solitude par excellence. Le secret du moi garantit la discrétion de la totalité » (Emmanuel LÉVINAS, 1971, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 122).

⁴¹ Tout au long de cette section, lorsque cela était possible, j'ai tenté de respecter la terminologie de Husserl. Ce dernier oppose la distinction, qui consiste à être sensible à l'articulation logique de différentes expressions, à la clarté que l'on obtient en faisant attention à l'objet même qui est visé par l'expression. Cf. *Hua V*, §20.

Husserl soutient donc qu'il est possible d'avoir une compréhension « parfaitement » distincte du texte que je lis, c'est-à-dire de parvenir à une compréhension purifiée de toutes ses confusions. On peut douter de la vérité d'une telle affirmation et nous aurons l'occasion d'y revenir. Par contre, pour le moment, mieux vaut focaliser notre attention sur les remarques qui suivent immédiatement ce constat : la strate expressive n'est pas la seule à pouvoir soulever des difficultés. Même si je parviens à avoir une compréhension parfaitement *distincte* du rapport que les différentes significations entretiennent entre elles, il n'en demeure pas moins que la chose même qui est exprimée par ces actes expressifs peut être *obscure* :

La compréhension distincte d'un mot ou d'une proposition (ou l'opération distincte, articulée, des actes d'énonciation) est compatible avec la *confusion des couches sous-jacentes*. Cette confusion ne signifie pas une simple absence de clarté, quoiqu'elle le signifie *aussi*. La couche sous-jacente peut être une unité confuse (c'est le plus souvent le cas) qui ne porte pas son articulation en elle-même, mais qui la doit uniquement à l'ajustement de la couche de l'expression logique qui, elle, est réellement articulée et opérée selon une actualité originelle (*Ideen I*, §125, p. 423–424 [p. 260]).

Ce n'est pas parce que je parviens à exprimer un certain vécu, disons la frustration que j'éprouve en ce moment, que j'en ai nécessairement une compréhension claire et dépouillée de toute confusion. Même si j'ai une compréhension « logique » et « distincte » des significations et des expressions que j'utilise, il n'en demeure pas moins que l'obscurité du vécu affecte la compréhension que je peux avoir de son expression, qui risque alors d'être elle-même obscure.

Comme le note avec justesse Husserl à la fin du §125, lorsque nous nous installons dans une perspective purement logique, seule la confusion relevant du registre de la strate expressive est digne d'intérêt (*Ideen I*, §125, p. 425 [p. 261]). Par contre, lorsque se pose la question de l'articulation de l'expression et du vécu intérieur qu'elle exprime, il est impératif de mener une réflexion sur l'obscurité caractérisant l'infrastructure de la strate de l'expérience vécue à laquelle se rapportent les actes d'expression. Husserl souligne que l'on ne peut lutter contre la confusion contaminant la strate pré-expressive sans l'aide d'une « méthode de clarification », qui fait essentiellement appel à l'intuition. Ainsi, pour véritablement comprendre mon vécu de frustration, je dois lui porter une plus grande attention intuitive, ce qui me permettra éventuellement d'en avoir une compréhension claire et distincte.

Grisé par le fait que la méthode de la clarification nous permette de parvenir à une compréhension toujours plus fine, articulée et distincte de nos propres vécus, il pourrait être tentant d'en conclure qu'il serait en principe possible de parvenir à exprimer de façon absolument claire et distincte notre expérience vécue. Soucieux de ne pas combler artificiellement le fossé séparant l'intérieur de l'extérieur, Husserl note qu'il y a deux traits constitutifs de l'expression qui font en sorte que nous ne parviendrons jamais à une expression absolument fidèle et exacte de l'expérience vécue.

1. Le §126 s'ouvre sur une distinction fondamentale pour notre propos : les *expressions intégrales* et les *expressions non intégrales*. Cette distinction découle du constat que la coïncidence entre l'expression et ce qu'elle exprime n'est pas toujours totale et intégrale : « L'unité de l'exprimant et de l'exprimé dans le phénomène réalise bien une coïncidence, mais il n'est pas nécessaire que la couche supérieure étende à toute la couche inférieure sa fonction d'expression » (*Ideen I*, §126, p. 425 [p. 261]). Lorsque l'expression parvient à exprimer dans toute sa complexité le phénomène visé, nous sommes en présence d'une expression « intégrale ». Par contre, une expression n'exprime pas moins quelque chose lorsqu'elle ne parvient qu'à rendre compte partiellement de la complexité de la chose visée par l'acte d'expression. Lorsque nous sommes en présence d'une telle coïncidence partielle, il s'agit d'une expression non intégrale. Husserl donne l'exemple suivant : « en présence d'un processus complexe, par exemple l'arrivée de la voiture qui amène des hôtes longtemps attendus, nous crions dans la maison : la voiture ! les hôtes ! » (*Ideen I*, §126, p. 426 [p. 261]). Il va sans dire, moins une expression est intégrale, plus elle est obscure. Dès lors, si nous voulons *clarifier* davantage l'expression « Les hôtes », il faudra faire l'expérience intuitive de l'évènement pour ensuite entreprendre d'explicitier la complexité du processus qui se produit lorsque les hôtes que nous attendions sont enfin arrivés. Ainsi, par ce travail d'explicitation, nous nous acheminerons vers l'expression intégrale où l'on aura apposé « sur toutes les formes et les matières synthétiques de la couche sous-jacente le sceau de la signification conceptuelle » (*Ideen I*, §126, p. 425–426 [p. 261]).
2. Ensuite, grâce à une analyse qui n'a rien à envier au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* consacré à la certitude sensible, la finesse de

grain de la strate expressive est telle qu'elle est incapable de conserver toute la subtilité de ce qui est exprimé : « La couche du signifier n'est pas, ne peut pas être par principe une manière de répéter la couche inférieure. Toutes sortes de nuances dans cette couche inférieure ne passent pas dans la signification qui l'exprime » (*Ideen I*, §126, p. 426 [p. 262]). Il y a plusieurs raisons qui font en sorte que les phénomènes visés par les actes expressifs se trouvent nécessairement dépouillés de leurs nuances et de leur complexité. Contentons-nous de mentionner la plus importante : l'expression ne peut pas être intégrale parce qu'elle est toujours générale. Par conséquent, elle ne parvient jamais à exprimer la singularité de ce que l'on tente d'exprimer. Husserl résume de façon très concise le paradoxe de l'expression qui l'empêche de rendre compte de la singularité qu'elle vise : « Tout ce qui introduit dans l'unité de l'expression une détermination plus précise est à son tour exprimé de façon générale. La généralité propre à l'essence de l'expression signifie que tous les traits particuliers de la chose exprimée ne peuvent jamais se refléter dans l'expression » (*Ideen I*, §126, p. 426 [p. 261–262]).

Si l'on s'en tient à l'expression de l'expérience vécue, il tombe sous le sens que l'idée même d'une expression intégrale est purement illusoire, et ce pour deux raisons. L'expression du vécu ne pourrait être « intégrale » que si elle était *singulière* et *infinie*, ce qui est impossible en raison de la structure essentielle et nécessaire qui caractérise toute forme d'expression.

Que l'expression soit incapable de rendre compte de la singularité du vécu, voilà qui découle directement de ce qui a été mentionné un peu plus haut. Par contre, la thèse selon laquelle l'expression intégrale du vécu présuppose une explicitation infinie est beaucoup plus difficile à expliquer. Pour s'acquies de cette tâche, il est inévitable de faire une brève incursion dans la « phénoménologie de la raison » (thème de la quatrième partie des *Idées directrices*). Au §127, Husserl note que les analyses de la troisième partie reposent sur une simplification excessive, car elles considéraient le vécu comme une pure noèse en laissant de côté son corrélat noématique. Le vécu intentionnel se caractérise par sa transitivité fondamentale, qui fait en sorte que toute noèse se rapporte à un certain noème. Cette précision vient inévitablement changer la donne puisque la dernière partie des *Idées directrices*

souligne à plusieurs reprises qu'il est impossible de décrire la noèse en faisant abstraction de son noème et réciproquement. Il suffira ici d'en citer l'exemple le plus éloquent : « Il importe aussi de noter que les essences de noème et de noèse sont inséparables l'une de l'autre : toute différence ultime du côté noématique renvoie, sur le plan eidétique, aux différences ultimes du côté noétique » (*Ideen I*, §128, p. 434 [p. 265]). Cette mutuelle détermination du noème et de la noèse est précisément ce qui rend impossible toute expression intégrale du vécu. Comme nous allons le voir, Husserl considère que le corrélat noématique est infini puisqu'il prescrit une infinité d'expériences possibles⁴². Partant du principe que tous les moments du noème doivent se refléter dans la noèse, l'expression intégrale du vécu intentionnel exigerait une explication de « l'infinité du corrélat noématique » (*Ideen I*, §144, p. 481 [p. 298]).

Selon la doctrine husserlienne de l'intentionnalité, l'objet est un pur X indéterminé qui n'est rien d'autre que la synthèse infinie des différents actes de consciences visant ledit objet. On aura compris que ce X fait office de principe de synthèse dictant et commandant mon appréhension de la chose que je vise. Grâce à cette activité de synthèse, la visée de l'objet peut éventuellement se trouver précisée et enrichie : « Pour toute appréhension incomplète est prescrit par voie d'essence comment elle peut être rendue parfaite, comment son sens peut être achevé, rempli par une intuition, et comment l'intuition peut être encore enrichie » (*Ideen I*, §142, p. 478 [p. 296]). En clair, chaque fois que je vise un objet, ce dernier se donne à moi avec une « règle générale » déterminant les contraintes nécessaires et eidétiques qui gouvernent l'enchaînement synthétique des différentes expériences que je peux faire de lui :

[Ce principe de synthèse] prescrit selon quelle règle un objet tombant sous sa juridiction pourrait être élevé au rang de détermination complète, de donnée originaire adéquate quant à son sens et son mode de donnée ; elle prescrit quels enchaînements de conscience discontinus ou s'écoulant continûment, et quelle dotation eidétique concrète doivent présenter ces enchaînements » (*Ideen I*, §142, p. 479 [p. 297]).

En d'autres termes, si le passant que je vois dans la rue est un individu réel et non pas une simple fiction de mon esprit, les différentes apparences par lesquelles il se manifeste doivent nécessairement s'enchaîner et se succéder les unes aux autres

⁴² « À l'unique objet nous ordonnons de multiples modes de consciences, actes ou noèmes d'actes. Il est manifeste qu'il n'y a rien de fortuit ; nul objet n'est pensable sans que ne soit également pensable une multiplicité de vécus intentionnels, liés selon une unité continue ou proprement synthétique (polythétique), au sein desquelles « lui », l'objet, est atteint par la conscience en tant qu'identique, bien que sous un mode différent au pont de vue noématique » (*Ideen I*, §131, p. 442 [p. 271]).

selon certaines règles eidétiques et aprioriques qui sont fixées par le type même d'objet que je vise, à savoir une personne.

Non seulement ces normes sont aprioriques, mais elles correspondent à ce que Husserl nomme une « Idée kantienne ». Peu importe ici si le concept convoqué par Husserl est ou non « kantien ». L'essentiel réside plutôt dans le fait que tout objet renvoie à un système infini d'expériences possibles :

La donnée parfaite de la chose est prescrite *en tant qu' « Idée »* (au sens kantien) ; cette idée désigne un système, absolument déterminé en son type eidétique, qui règle le développement indéfini d'un apparaître continu, ou bien servant de champ à ce développement, un *continuum d'apparences* déterminé *a priori*, possédant des dimensions différentes mais déterminées, et réglé par un ordre eidétique rigoureux (*Ideen I*, §143, p. 480 [p. 297]).

En somme, tout sens noématique se rapporte à un X par lequel les différentes apparences de la chose se synthétisent et me permettent de reconnaître qu'il s'agit toujours du même objet que je perçois. Lorsque l'objet que je perçois est un objet « réel », ceci implique que le développement de mon expérience est gouverné par un ensemble de règles aprioriques qui forment un système absolument déterminé et rigoureux.

Par-delà la légitimité historique d'un tel choix terminologique, cette décision de se réclamer de Kant est loin d'être innocente puisque, dans la *Critique de la raison pure*, les Idées de la raison se caractérisent précisément par leur infinité, ce que Husserl ne manque pas de souligner. Avant de conclure que l'expression intégrale est impossible parce qu'elle exigerait une explicitation infinie à la mesure de l'infinité du corrélat noématique de la noèse, on pourrait toutefois se demander ce qui permet à Husserl de soutenir que chaque objet renvoie à une « infinité » d'expériences possibles. Après tout, pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, ce n'est pas l'expérience de chaque objet pris individuellement qui est animée par une Idée de la raison, mais celle du monde considéré comme une totalité. Cette première objection nous conduit inévitablement à en soulever une seconde⁴³ : comment est-il possible de prouver phénoménologiquement que chaque objet renvoie bel et bien à une infinité d'expériences possibles ? Étant donné que nous faisons toujours une expérience finie et limitée des objets que nous visons, comment pouvons-nous *savoir* que l'objet renvoie à une suite infinie d'expériences possibles ?

⁴³ Jacques DERRIDA, 1962, *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 150 et sq.

Réponse de Husserl : lorsque nous faisons l'expérience de la réalité, nous faisons immédiatement l'expérience du fait que notre regard ne parviendra jamais à épuiser sa richesse. En d'autres termes, la transcendance inconstesable de la réalité confirme l'infinité du corrélat noématique :

Quand l'intuition donatrice est une intuition qui *transcende*, l'élément objectif ne peut accéder au rang de donnée immédiate ; seule peut être donnée l'*idée* de cet objet ou celle de son sens et de son « essence cognitive » ; avec cette idée est donnée une règle *a priori* qui commande les infinités ordonnées des expériences inadéquates (*Ideen I*, §144, p. 481–482 [p. 298]).

En d'autres termes, l'infinité du corrélat noématique est un trait constitutif de l'expérience que je fais de la réalité. L'objet réel est toujours ce qui *dépasse* et *transcende* l'expérience que je peux en faire. Voilà pourquoi l'enchaînement des apparences par lequel un objet réel se donne à moi ne peut être qu'infini⁴⁴.

Une expression intégrale du vécu est donc impossible pour deux raisons. 1/ L'expression étant toujours générale, cette dernière ne parviendra jamais à exprimer le vécu dans sa singularité absolue. 2/ L'expression intégrale du vécu nécessiterait l'expression intégrale de l'objet qui est visé par lui. Étant donné que le corrélat noématique est toujours infini, ceci implique que l'expression intégrale du vécu devrait être infinie. L'expression intégrale du vécu est donc impossible, car elle exigerait une explicitation infinie.

La thèse de l'improductivité de la strate expressive ne menace donc pas l'intériorité du sujet. Même s'il n'y a pas de différence de nature entre le vécu et son expression, l'intériorité ne risque pas de se trouver complètement absorbée par l'expression. Un tel scénario ne serait possible que si l'on pouvait parvenir à une expression intégrale du vécu. Étant donné qu'une telle entreprise est impossible, ceci permet de respecter la différence entre l'intériorité et son extériorisation linguistique.

⁴⁴ Ceci nous permet de constater que la théorie des *Idées directrices*, malgré le fait qu'elle s'inscrive dans la parfaite continuité de celle avancée par les *Recherches logiques*, ne s'oppose pas à la prétention de la phénoménologie de ne pas reculer devant la nature supposément merveilleuse et inconcevable de l'*ego*. Comme le noteront les *Méditations cartésiennes*, l'explicitation de l'*ego* est un processus infini (*Hua I*, §13, p. 75 [p. 70]). Par conséquent, même si rien ne peut résister en principe au pouvoir du concept, la démystification de l'*ego* est une tâche infinie à laquelle nous ne viendrons jamais à bout. Dans cette mesure, on peut toujours concevoir l'intériorité comme étant ce qui résiste, encore, à l'expression. À cet égard, si Husserl se plaint de ne pas pouvoir vivre aussi vieux que Mathusalem pour mener à bien son projet philosophique, il faudrait noter que seule l'éternité pourrait être à la mesure de l'infinité de la tâche confiée à la phénoménologie, à savoir l'explicitation intégrale de l'*ego* transcendantal (cf. *Hua V*, p. 209 [p. 161]).

4.3. La transparence du *Wortlaut*

4.3.1. Considérations préliminaires à propos de la théorie de l'expression de la *Bedeutungslehre*

La thèse de la transparence du *médium* expressif se décompose en deux volets différents, qui ne sont pas aussi controversés l'un que l'autre. Comme nous l'avons vu à la section précédente, la transparence de la signification est une thèse difficilement contestable : on ne peut pas séparer la conscience de signification et l'objet visé par ladite conscience de signification. Signifier, c'est toujours signifier quelque chose. Lorsqu'une expression est animée par un vouloir-dire (*Meinen*), elle veut dire *quelque chose*. Il est donc impossible de séparer le mot et la chose, le discours et les choses qui sont visées par lui. Dans le cas de la perception sensible du signe (*Wortlaut*) menant éventuellement à la visée de signification, la transparence du *médium* expressif s'avère être beaucoup plus problématique. La métaphore de la transparence est étroitement liée à celle de l'homogénéité. Or, ce qui frappe lorsqu'on compare la simple perception sensible du signe à la visée de signification, c'est leur fondamentale *hétérogénéité*. Peu importe ce que l'on pense de la théorie lockéenne du signe linguistique, elle a le mérite d'avoir saisi l'un des facteurs les plaidant en faveur de l'hétérogénéité du médium expressif et donc de son opacité⁴⁵. Si la signification est dite « invisible », c'est tout d'abord par contraste avec le signe sensible, qui peut être vu et regardé. D'ailleurs, on ne peut s'empêcher de penser que cette asymétrie est reconduite dans ses droits par Husserl qui distingue bien l'*intention intuitive* et l'*intention signitive*. En effet, ce dualisme a pour visée première d'insérer une cloison étanche entre la signification et le régime de l'intuition⁴⁶.

⁴⁵ Il me semble y avoir ici une profondeur phénoménologique dans l'analyse de Locke que l'on aurait tort de dénigrer ou de tourner en ridicule trop rapidement : « Comme on ne saurait jouir des avantages et des commodités de la société sans une communication de pensées, il était nécessaire que l'homme inventât quelques signes extérieurs et sensibles par lesquels ces idées invisibles dont ses pensées sont composées, peuvent être manifestées aux autres » (John LOCKE, 2009, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Librairie générale Française, tr. fr. P. Coste.) [« The Comfort, and Advantage of Society, not being to be had without Communication of thoughts, it was necessary, that man should find out some external sensible Signs, whereby those invisible Ideas, which his thoughts are made un with, might be made known to others. » (John LOCKE, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford et New York, Oxford University Press. p. 405)]

⁴⁶ On pourrait voir un paradoxe dans le fait que l'image de la transparence ne s'applique pas à la perception du signe. Après tout, la notion de transparence appartient au champ lexical de la perception. On pourrait donc ici critiquer cet usage de la transparence en s'inspirant d'un argument notamment développé par Vincent Descombes dans le *Complément de sujet*. Dans cet ouvrage, Vincent Descombes reproche à Descartes et ses héritiers de présenter le rapport que le sujet entretient avec lui-même comme étant transparent, ce qui nous forcerait à comprendre le rapport que le sujet

Le problème que pose le *Wortlaut* devient donc le suivant : comment peut-on considérer que la face sensible du signe est transparente dès lors que l'on sait que la perception du signe introduit une rupture de continuité entre l'apparence du signe et la visée de signification qui l'anime ? À l'époque des *Recherches logiques*, la réponse était sans doute aussi simple que brutale : le problème de cette hétérogénéité ne se pose pas pour la simple raison que la manifestation sensible du signe *n'est pas l'une de ses composantes essentielles*. Si l'expression peut *aussi* être un objet matériel et sensible se donnant au sein d'un acte de perception, la distinction de l'indice et de l'expression ainsi que l'expérience de pensée du soliloque nous autorisent à disloquer le signe en mettant de côté sa face sensible et matérielle. En effet, tout se passe comme si la distinction de l'expression et de l'indice autorisait Husserl à négliger le rôle que joue la perception du signe dans sa compréhension. Du moins, l'expérience de pensée du soliloque conduit très certainement à une relativisation de l'importance de la perception sensible du signe expressif.

Lorsque je me parle à moi-même, je sais toujours déjà ce que je *veux dire* en utilisant tel ou tel mot⁴⁷. Je n'ai pas besoin d'*observer* le signe expressif pour savoir ce qu'il veut dire. L'apparence sensible du mot possède alors quelque chose de superflu puisque, lorsque je me parle à moi-même, j'ai un accès direct et immédiat à ce que je *veux dire*. En d'autres termes, on pourrait dire que la sémiologie mise en chantier par les *Recherches logiques* se focalise exclusivement sur l'émetteur des signes. En effet, l'exemple du soliloque choisi par Husserl correspond à cette situation atypique où le locuteur ne se trouve pas confronté à un interlocuteur susceptible de recevoir, percevoir et interpréter les signes émis par le locuteur.

Le problème est bien sûr que les signes ne sont pas simplement faits pour être émis, mais aussi pour être reçus et compris. À moins de sombrer dans ce que Peter Geach nommait l'abstractionnisme et qui consiste à arracher un dispositif

entretient avec ses états mentaux comme une sorte de « perception » interne. Vincent DESCOMBES, 2004, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, p. 165. Il est difficile de contester ce point : la transparence appartient bien au vocabulaire de la perception alors que le rapport que le sujet entretient avec lui-même n'est pas de l'ordre de la perception. Reste que la transparence est un concept qui renvoie justement à ce qui ne se donne pas sur le terrain de la perception. L'objet transparent, c'est l'objet que l'on ne voit pas. Husserl insiste sur le caractère « anormal » des objets transparents qui nécessitent l'usage du toucher pour être localisés (Cf. *Hua IV*, p. 87 [p. 53]). En somme, le concept de transparence n'est pas un concept perceptuel comme un autre. Ceci explique sans doute le fait que certains philosophes l'ont utilisé pour l'appliquer à des exemples ne relevant pas d'une forme de perception.

⁴⁷ Comme le note Davidson, je n'ai pas besoin d'interpréter les mots que j'utilise parce que j'ai une connaissance immédiate du sens que je leur donne. Cf. Donald DAVIDSON, 1984, « First Person Authority », *Dialectica*, vol. 38, p. 110.

linguistique (comme le mot « je ») de ses coordonnées grammaticales⁴⁸, la phénoménologie doit fournir une description de la réception et de la compréhension des signes linguistiques⁴⁹. Cette exigence, on le comprend, conduira inévitablement Husserl à renier certains aspects de la doctrine des *Recherches logiques* et à reconnaître que l'on ne peut pas séparer la perception du signe expressif de la compréhension de sa signification.

Husserl reviendra dans les *Manuscrits des réécritures des Recherches logiques* sur le rôle que joue le soliloque dans son argumentation et reconnaîtra son caractère problématique. Dans ce cadre, Husserl reproche à l'exemple du soliloque de mettre entre parenthèses la dimension passive et génétique de notre compréhension du signe, ce qui nous fait progressivement passer de la perception du signe à sa compréhension⁵⁰. Les signes sont susceptibles d'être perçus, et il faut en rendre compte. Se placer dans un contexte – le soliloque – où cette perception ne joue aucun rôle ne nous autorise nullement à tirer la conclusion que cette question n'est pas pertinente. Tout ce que le cas du soliloque parvient à démontrer, c'est le fait que cet exemple ne nous permet pas de comprendre le rapport que la perception du signe entretient avec la conscience de signification. Comme le disait Quine, siffler dans la nuit pour oublier le danger qui nous guette n'est pas une bonne méthode en philosophie⁵¹.

Sur ce sujet, le Wittgenstein du *Tractatus* avance une théorie du signe ayant le mérite d'avoir les mêmes avantages que ceux de la position de Husserl tout en faisant l'économie de ses difficultés. Le *Tractatus* souscrit sans équivoque à la thèse de la transparence du médium expressif puisque la proposition est conçue par Wittgenstein comme étant une *image* entretenant une relation interne avec l'état de choses qu'elle représente (*T*, 4.01). La proposition partage une proximité si forte

⁴⁸ Peter GEACH, 1957, *Mental Acts*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 113.

⁴⁹ Husserl n'aurait pas désapprouvé cette critique de la première *Recherche* puisqu'il prend le soin de faire cette précision dans ses *Manuscrits de réécriture des Recherches logiques*: il n'y a pas d'antériorité logique de l'émetteur sur le récepteur. La conscience expressive complète est plutôt ce qui est déjà présupposé par la conscience de celui qui parle et celui qui écoute : « Cette conscience expressive, la conscience complète de la référence, est déjà présupposée si un écouter et un parler communicatifs doivent être possibles. » [« Dieses ausdrückende Bewusstsein, das fertige Bewusstsein von Bezeichnung, ist schon vorausgesetzt, wenn ein kommunikatives Sprechen und Hören möglich sein soll »] (*Hua XX/2*, p. 90).

⁵⁰ Husserl revient à plusieurs reprises sur cette idée : « La conscience langagière solitaire : non pas une conscience expressive, mais active. Tout ce qui est génétique est exclu. » [« Das einsame Sprachbewusstsein : keine Aussprache, aber aktives Bewusstsein. Alles Genetische ausschließen »] (*Hua XX/2*, p. 13). Cf. *Hua XX/2*, p. 47, p. 165 et *passim*.

⁵¹ Willard van Orman QUINE, 1977, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, tr. fr. J. Dopp et P. Gochet, p. 290.

avec ce qu'elle dépeint (*bildet... ab*) et représente (*stellt... vor*) que Wittgenstein n'hésite pas à considérer que l'état de choses représenté par la proposition n'est rien d'autre que le sens de la proposition⁵². Pourtant, cette homogénéité de la proposition, de la pensée et de l'état de choses n'empêche pas Wittgenstein de reconnaître le rôle absolument essentiel de la face sensible de tout signe linguistique : « Dans la proposition, la pensée s'exprime d'une manière perceptible au sens » (*T*, 3.1). Wittgenstein insiste donc sur le fait que la fonction centrale et essentielle du signe linguistique est de produire une manifestation sensible de la pensée qui, autrement, ne pourrait pas apparaître au sein du monde de la perception : « Nous utilisons le signe sensible (phonétique, graphique, etc.) de la proposition en tant que projection d'un état de choses possible » (*T*, 3.11). Loin de s'imposer comme un intrus que l'on n'aurait pas invité, la nature sensible du signe est ici absolument essentielle, car c'est elle qui confère à la proposition sa portée représentationnelle⁵³. Comprendre une proposition, c'est saisir la forme logique d'un état de choses correspondant aux rapports que les différents signes possèdent au sein de la proposition⁵⁴. Cette intuition géniale conduit Wittgenstein à conclure que la spatialité du signe est ce qui confère à la proposition son articulation logique : « Le signe propositionnel apparaît clairement dès que nous le concevons composé non pas de signes d'écritures, mais d'objets spatiaux [...] La disposition de ces choses les unes par rapport aux autres exprime alors le sens de la proposition. » (*T*, 3.1431).

L'écart séparant Husserl de Wittgenstein mérite qu'on s'y arrête. Alors que Husserl s'empresse d'enjamber la face sensible du signe en l'assimilant à une forme d'indication étrangère à la fonction expressive du signe, Wittgenstein insiste au sur

⁵² Comme le note Wittgenstein : « Ce que le tableau représente, constitue son sens » (*T*, 2.221). Or, la proposition, comme tout tableau logique est une pensée (*T*, 3) et, ce que la pensée représente, c'est ce qui est possible, c'est-à-dire, un certain état de choses (*T*, 3.02) qui peut s'avérer un fait lorsque la pensée en question est vraie.

⁵³ De ce point de vue, Wittgenstein ne succombe pas ici aux travers de la métaphore vestimentaire dénoncés avec justesse par Husserl. Dire que le langage est un vêtement pourrait en effet nous faire croire erronément que les pensées sont langagières seulement par accident et qu'il serait possible de les concevoir toutes nues : « Nous devons fortement nous prémunir des préjugés qui sont contenus dans l'idée de l'habillement linguistique de la pensée ou qui découle de cette image. Comme il apparaît immédiatement, on ne peut d'aucune manière faire comme si le langage était un vêtement que l'on pourrait retirer pour avoir les pensées toutes nues et pour elles-mêmes. » [« Vorurteile aber, wie sich schon in der Rede von dem „sprachlichen Kleid“ der Gedanken ausprägen oder durch den Gebrauch solcher Bilder mindest nahegelegt werden, müssen wir streng abwehren. Es ist, wie sich sofort herausstellt, keineswegs so, dass man den sprachlichen Ausdruck wie ein Kleid abziehen und den Gedanken dann als nackten Gedanken für sich und daneben haben könnte »] (*Hua XX/2*, p. 22).

⁵⁴ Wittgenstein explique cette idée essentielle en ces termes : « Le signe propositionnel réside dans le fait que les éléments de la proposition, les mots, se rapportent (en elle) les uns aux autres d'une manière déterminée » (*T*, p. 3.14).

l'importance de la face sensible de la proposition. Loin d'être un élément gênant qu'il faudrait écarter, l'apparence sensible de la proposition permet justement de faire d'elle ce qu'elle est véritablement : la manifestation *sensible* de la pensée et de son articulation logique. Le plus étonnant, c'est que cet écart ne s'explique pas par le fait que l'on ne trouverait pas chez Wittgenstein une distinction équivalente à celle de l'indice et de l'expression telle qu'elle se décline au cœur de la première *Recherche*. À tout le moins, Wittgenstein trace une distinction très nette entre le symbole (*Symbol*) exprimant une pensée et le signe sensible (*Zeichen*). Comme le montre le phénomène de l'homonymie, un même signe peut exprimer des significations différentes. Par conséquent, il est inévitable que l'on en vienne à distinguer le signe sensible de son symbole. Selon Wittgenstein, seule une telle distinction est capable d'expliquer comment un signe peut avoir plusieurs significations (*T*, 3.321).

Il va sans dire qu'un surgeon « critique » et « thérapeutique » se greffe à ce thème de l'apparence sensible du langage. Pour être plus précis, disons que l'apparence sensible du langage joue un rôle crucial dans l'économie générale du *Tractatus*, car elle permet d'identifier l'origine systématique des confusions dans lesquelles prennent racine tous les problèmes philosophiques :

Le langage travestit la pensée. Et notamment de telle sorte que d'après la forme extérieure du vêtement l'on ne peut conclure à la forme de la pensée travestie ; pour la raison que la forme extérieure du vêtement vise à tout autre chose qu'à permettre de reconnaître la forme du corps (*T*, 4.002).

Selon le diagnostic de Wittgenstein, les énoncés philosophiques ne sont pas des énoncés faux, mais des énoncés qui sont tout simplement dénués de sens. Et si les philosophes perdent leur temps à se poser des questions qui n'ont pas de sens, c'est parce qu'ils sont bernés par l'apparence sensible du langage. Les énoncés philosophiques *semblent* avoir un sens, mais il s'agit d'une illusion (*T*, 4.003). Dès lors, la philosophie doit être comprise comme une « critique du langage » (*Kritik der Sprache*) ayant pour fonction de nous libérer de l'impression que peuvent avoir sur nous les illusions du « vêtement linguistique » de notre langage (*T*, 4.0031)⁵⁵.

⁵⁵ Je profite de l'occasion pour dénoncer les surinterprétations dont cette métaphore « vestimentaire » a fait l'objet. Selon Charles Travis, la philosophie transcendante serait suspendue à l'idée selon laquelle la pensée aurait son propre langage qui serait une reduplication de notre langage ordinaire. Travis soutient que ce passage démontre que Wittgenstein ne souscrit pas au parallélisme du langage et de la pensée. Cf. Charles TRAVIS, 2003, *Liaisons ordinaires*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, tr. fr. B. Ambroise, p. 107. Lorsqu'on resitue le passage dans son contexte plus général, une telle

Une fois l'écart essentiel entre le signe et le symbole découvert, la question de savoir comment l'on peut se libérer des illusions du langage se pose dans toute son ampleur. En s'inspirant de l'analyse célèbre proposée par Russell des descriptions définies dans *On Denoting*, Wittgenstein nous incite à accorder une attention particulière à l'usage que nous faisons des signes⁵⁶. Ce qui fait en sorte que tel ou tel signe sensible se rapporte à tel ou tel symbole, c'est tout d'abord l'*usage* concret et particulier que nous faisons du signe en question. Sur ce point, le texte de Wittgenstein ne laisse place à aucune tergiversation herméneutique : « Pour reconnaître le symbole dans le signe, il faut considérer son usage significatif » (*T*, 3.326). Si bien que c'est l'usage qui vient souder le signe et le symbole, l'apparence sensible du signe et la signification qu'il exprime. Selon un tel dispositif, le symbole est le produit de la combinaison du signe et de son usage. Lorsqu'on s'en tient à l'apparence sensible du mot « est », ce dernier peut véhiculer une multiplicité de significations différentes, ce qui confère inévitablement une certaine opacité au signe⁵⁷. Par contre, il suffit d'ajouter dans ce calcul l'usage ponctuel que nous faisons du signe sensible pour lui restituer sa transparence et son univocité. — *L'originalité de la solution de Wittgenstein est donc d'introduire un troisième terme dans l'équation : l'usage, qui a justement pour fonction de rendre compte de l'articulation du symbole et de son apparence sensible.*

Après les *Recherches logiques*, Husserl s'est lui-même rendu compte des distorsions que la distinction de l'indice et de l'expression pouvait introduire et qui le confinait dans un dualisme trop rigide pour être phénoménologiquement adéquat. Cette insatisfaction explique les remaniements de la théorie de l'expression qui seront amorcés dès 1908, dans les *Leçons sur la théorie de la signification*. Ce texte retient généralement l'attention des commentateurs parce qu'il contient une formulation embryonnaire du concept de noème. Sans vouloir nier l'importance de

interprétation est impossible. Pour Wittgenstein, il y a une identité profonde de l'expression et de la pensée et, lorsqu'on constate un écart entre les deux, loin de se féliciter de l'absence du parallélisme que cela implique, nous devons mener une analyse logique qui permettra de rétablir ledit parallélisme. Si je tenais à mentionner ce point, c'est parce qu'il conduit Wittgenstein à interpréter toute entorse à l'identité du langage et de la pensée comme une sorte de non-sens. Sébastien GANDON, 2002, *Logique et langage*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 18. Ainsi, loin d'être quelque chose qui devrait être recherché, l'écart qui vient troubler la transparence de l'expression est toujours considéré comme étant problématique, car il permet d'expliquer la différence entre l'expression ayant un sens et celle qui n'en a pas.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁷ Je reprends l'exemple de Wittgenstein qui ne fonctionne pas en français. En allemand, on peut faire un usage « prédicatif » (« La terre est (*ist*) ronde ») et un usage « mathématique » de « *ist* » (Deux et deux font (*ist*) quatre »).

cette modification apportée au concept général d'intentionnalité, il convient cependant d'insister sur le déplacement majeur introduit par Husserl dans le premier chapitre de l'ouvrage, qui reprend à nouveaux frais le problème de la définition des signes expressifs. Dans ce cadre, le son du mot prononcé (*Wortlaut*), la face sensible de l'expression, devient très rapidement un concept technique, qui, finalement, donne à Husserl l'occasion de refondre en partie la théorie avancée par la première *Recherche*. Après avoir insisté sur le fait qu'il faut systématiquement distinguer l'expression de l'apparition sensible de l'expression (*Wortlaut*), Husserl ne manque pas de souligner que l'expression est indissociable de son *Wortlaut* : « [La] conscience de signification se construit sur la conscience du *Wortlaut* » (*Hua XVI*, p. 39 [p. 17]). En clair, s'il est vrai que le signe expressif se définit par le fait qu'il véhicule une signification, il n'en demeure pas moins que l'expression doit nécessairement posséder une face sensible. À vrai dire, il ne serait pas possible pour le signe expressif d'avoir une signification sans avoir une conscience du *Wortlaut* lui servant de support⁵⁸. En reprenant la métaphore de la stratification si chère à Husserl, on pourrait dire que l'acte de signification est un acte « fondé » reposant sur un autre acte (la conscience du *Wortlaut*), qui fait office de roc dur sur lequel la conscience de signification peut éventuellement s'édifier (*Hua XXVI*, p. 33 [p. 12]).

Reprenant au bond une idée qu'il avait déjà évoquée dans la première *Recherche* (§10), Husserl soutient dans la *Bedeutungslehre* que la structure même des phénomènes attentionnels nous permet d'intégrer le *Wortlaut* au sein de l'unité intentionnelle que forme le signe expressif. Ainsi, même si l'acte de signification présuppose et se fonde sur la perception du *Wortlaut*, l'homogénéité de l'expression n'est pas mise en péril en raison du mode de donation tout à fait particulier caractérisant le *Wortlaut*. Husserl utilise l'exemple du signe écrit pour décrire la curieuse intentionnalité qui est à l'œuvre dans la perception du *Wortlaut* :

Le signe d'écriture que nous lisons se tient devant nos yeux sur le papier. Mais ce n'est pas à lui que va, dans la conscience normale de signification du mot (ici de la lecture), notre « intérêt ». Nous jetons la vue dessus ; et pourtant nous ne le percevons pas au sens plus prégnant, au sens où nous nous tournons vers un objet en tant qu'il est perçu, en tant qu'il est saisi et posé à présent lui-même. [...] En l'appréhendant et en suivant ainsi du regard en général les formations compliquées des signes d'écriture qui

⁵⁸ Cette découverte de l'unité profonde de la visée de signification et du *Wortlaut* sera d'ailleurs confirmée quelques années plus tard : « L'acte spécifiquement verbal, qui se fonde sur la conscience de *Wortlaut* est comme une apperception supérieure particulière (le terme de saisie est meilleur ici) qui confère le sens au *Wortlaut*. » [« Der spezifisch verbale Akt, der im *Wortlautbewusstsein* fundiert ist als seine eigentümlich höhere Apperzeption (besser Auffassung) des *Wortlauts*, ist „sinngeben“ für den *Wortlaut* »] (*Hua XX/2*, p. 138).

se succèdent les unes aux autres ou s'entrelacent les unes aux autres, ce que nous visons, c'est quelque chose de tout autre : nous visons les objectivités signifiées, nous « vivons » dans la conscience de signification (*Hua XXVI*, §4, p. 39–40 [p. 18]).

Il s'agit d'une constante de la phénoménologie husserlienne de l'expression : nous ne nous arrêtons jamais aux mots eux-mêmes parce que notre intérêt est toujours tourné vers les significations qui sont véhiculées par les expressions en question. Par contre, ce leitmotiv prend ici une tout autre signification puisque, loin de justifier l'exclusion de l'apparence sensible comme pure impertinence, cette observation conduit Husserl à fondre le *Wortlaut* avec l'expression et la visée de signification. À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl déconnectait le *Wortlaut* et le mot en focalisant son attention sur le monologue intérieur où la conscience du *Wortlaut* ne joue aucun rôle pour ensuite constater l'homogénéité de l'expression et de ce qu'elle exprime. Avec la *Bedeutungslehre*, Husserl redistribue les cartes d'une façon pour le moins inattendue : à l'image du rapport que le mot entretient avec la signification qu'il exprime, le *Wortlaut* doit aussi être transparent et former une unité homogène avec l'expression dont il est la manifestation sensible.

Ce retournement présuppose bien sûr une requalification du monologue intérieur. J'y reviendrai. Pour le moment, je vais me contenter de reconstruire la théorie de l'attention mise en chantier par Husserl dans la *Bedeutungslehre*, théorie qui a précisément pour fonction de confirmer la transparence du *Wortlaut*. Au §4 de la *Bedeutungslehre*, Husserl oppose en effet la simple action de remarquer (*bemerken*) et le fait de porter attention à un certain objet (*aufmerken*). Cette opposition du *bermerken* et de l'*aufmerken* ne donne rien d'autre que la mesure de l'écart séparant le cas où j'entrevois un objet sans véritablement lui porter attention (*bemerken*) et le fait de *regarder* un objet en focalisant toute mon attention sur ce dernier (*aufmerken*). On ne doit pas comprendre cette opposition comme deux actes intentionnels indépendants l'un de l'autre qu'il serait possible d'isoler. Dans les faits, cette opposition du *bermerken* et de l'*aufmerken* organise et structure la scène même de la perception et recouvre très exactement la distinction popularisée par la psychologie de la *Gestalt* de l'avant-plan et de l'arrière-fond. Il y a un ensemble d'objets marginaux et périphériques dont je remarque (*bemerke*) seulement l'existence sans vraiment y porter attention. Ces objets ne sont que « remarqués » parce qu'ils gravitent autour d'un point focal par lequel je porte attention (*aufmerken*) à un objet qui m'intéresse tout particulièrement.

En vérité, Husserl soutient que le phénomène de l'attention possède toujours trois niveaux différents. 1/ D'une part, il y a l'objet primaire de mon attention sur lequel se focalise mon regard. 2/ D'autre part, il convient aussi de mentionner les objets secondaires que je remarque en même temps que mon attention porte sur tel ou tel objet. 3/ Finalement, on doit rappeler l'existence de l'arrière-fond obscur à partir duquel émerge tous les objets primaires et secondaires. Cet arrière-fond est lui aussi remarqué sous un mode intentionnel tout à fait propre et particulier (*Hua XXVI*, §4, p. 41 [p. 19]).

Si Husserl découpe la perception en distinguant trois modes différents de l'attention, ce n'est pas simplement en raison de son obsession malade pour les descriptions phénoménologiques minutieuses. En réalité, cette tripartition est exigée par l'examen des différentes modifications attentionnelles qui sont possibles au sein de la perception. Il n'y a aucune fatalité phénoménologique pesant sur les objets secondaires que je remarque (*bermerke*). Il suffit que je décide de modifier le foyer de mon attention et de me tourner vers cet objet pour qu'il cesse d'être un objet secondaire et qu'il devienne l'objet primaire de mon attention. Il s'agit d'une évidence aussi fondamentale qu'indiscutable : le centre de mon attention peut changer d'objet d'élection. Par contre, cette observation ne peut pas être transposée à l'arrière-fond lui-même pour la simple raison que l'arrière-fond cesserait d'être un arrière-fond s'il devait devenir l'objet principal de mon attention : « Cet arrière-fond ne manque pas tout à fait, lui non plus, d'être remarqué ; mais il est remarqué sur autre mode, sur celui précisément de l'arrière-fond » (*Hua XXVI*, §4, p. 41 [p. 19]). En clair, la nature même de l'arrière-fond n'exclut pas que l'on puisse le remarquer, mais ce remarquer doit s'exercer sous un mode tout à fait précis et particulier faute de quoi l'arrière-fond cesserait d'être ce qu'il est, c'est-à-dire un arrière-fond.

Derrière cette remarque banale se cache un fil conducteur permettant de poser dans toute son ampleur le problème de l'articulation du mot et de son *Wortlaut*. À l'instar de l'arrière-fond, le *Wortlaut* appartient à une classe de phénomènes particuliers qui ne peuvent pas être l'objet primaire de l'attention de la conscience sans se dénaturer. Lorsque nous percevons un *Wortlaut*, nous ne portons jamais attention au *Wortlaut* lui-même. Nous nous contentons toujours de remarquer (*bemerken*) le *Wortlaut* en nous tournant immédiatement vers le mot lui-même et la signification qu'il exprime :

Ce vers quoi nous sommes tournés, c'est le mot. La perception de mot a la distinction qui forme le caractère d'une perception qui remarque d'une façon primaire, mais elle n'a pas celle d'une perception thématique. Le signe d'impression n'est pas l'objet de l'« intérêt ». Il n'est pas notre thème (*Hua XXVI*, §4, p. 44–45 [p. 22]).

Comme le montre de façon exemplaire ce passage, l'essence même de ce qu'est le *Wortlaut* fait en sorte qu'il n'est jamais le point focal de notre intérêt⁵⁹. Cette propriété phénoménologique du *Wortlaut* découle en réalité de la norme qui fait précisément du *Wortlaut* ce qu'il est :

La conscience de son de mot (*Wortlaut*) a manifestement pour fonction, non pas de retenir le remarquer primaire qui est accompli en elle, mais de le conduire à la conscience de signification qui est stimulée en même temps. Mais pas seulement cela. En portant en soi une tendance à renvoyer (*Hinweistendenz*) qui appartient à son essence phénoménologique, le devoir qui renvoie au signifié et trouve en lui son terme, attribue à celui-ci aussi en partage la dignité de thème, de ce qui est visé au sens spécifique, corollairement ce vers quoi la visée se tourne (*Hua XXVI*, §4, p. 45 [p. 22–23]).

En raison de son essence même, le *Wortlaut* dirige notre regard vers la chose visée par la signification. Étant donné que la fonction du *Wortlaut* est de conduire la visée vers son thème, c'est-à-dire la chose même dont on parle, le *Wortlaut* est incapable de retenir notre attention. En raison même de la structure du signe, le *Wortlaut* se caractérise par sa fondamentale « impertinence » (*Irrelevanz*) qui l'empêche justement de retenir notre attention. Un objet n'est en effet digne de notre intérêt que s'il est pertinent (*Hua XXVI*, §4, p. 45 [p. 23]). Dès lors, en vertu de sa fonction, le *Wortlaut* est l'impertinence par excellence, ce qui explique d'ailleurs pourquoi il constitué par une *tendance* (*Tendenz*) nous incitant constamment à passer du *Wortlaut* au mot et du mot à la signification.

On comprendra alors pourquoi la falsification phénoménologique se cachant derrière l'analyse des *Recherches logiques* était pour ainsi dire inévitable. On ne peut pas rendre compte de la perception du *Wortlaut* en prenant l'exemple de la perception de la chose physique. Au contraire de cette dernière, le *Wortlaut* ne peut jamais faire l'objet d'un regard thématique. Les *Recherches logiques* tiraient de ce constat phénoménologique la conclusion que l'on ne peut pas respecter la nature du signe expressif en dérivant l'expérience sensible par laquelle on peut le percevoir. Selon un tel cadre d'analyse, on ne peut pas décrire la perception du signe expressif sans le vider de sa fonction expressive et le réduire à l'objet physique et matériel

⁵⁹ Les *Manuscripts des réécritures des Recherches logiques* diront que le *Wortlaut* est un « pont », un médium que l'on doit nécessairement dépasser. *Hua XX/2*, p. 88.

perçu par la conscience. Dans la *Bedeutungslehre*, Husserl se rend compte de l'erreur des *Recherches logiques*, qui étaient trop pressées à mettre de côté l'apparence sensible du signe expressif. En raison d'une théorie trop générale de la perception, Husserl sous-estime, dans les *Recherches logiques*, la pluralité des modalités du percevoir. À cet égard, la théorie de l'attention esquissée par la *Bedeutungslehre* permet de corriger ce travers. La perception par laquelle le *Wortlaut* se donne à la conscience est très différente de celle d'un objet physique. En raison de sa nature même, le *Wortlaut* ne peut être que *remarqué*. Ceci ne signifie pas que l'on doit négliger l'apparence sensible du signe expressif. Non, au contraire on doit conclure de cette remarque que l'on ne peut pas rendre compte de la perception du *Wortlaut* à partir du modèle de la perception de l'objet physique. Cette remarque en apparence banale est très prometteuse et elle indique déjà comment il sera possible de rendre compte de la transparence de l'expression sans négliger l'intimité du mot et du *Wortlaut*.

4.3.2. Association, tendance et renvoi

En dépit de l'amélioration substantielle de la théorie de l'expression rendue possible par cette analyse, il n'en demeure pas moins que les réflexions de Husserl conservent encore un certain degré de superficialité. Selon la remarque de Husserl, le *Wortlaut* repousse l'intérêt vers la signification et la chose signifiée en vertu d'une « tendance de renvoi » (*Hinweistendenz*), qui nous empêche de nous contenter d'une simple perception du *Wortlaut*. Dans la *Bedeutungslehre*, Husserl relève seulement l'existence de cette tendance constitutive du mode de donation du *Wortlaut* sans s'avancer sur sa véritable nature ou son origine phénoménologique :

Cela ressort nettement si nous nous mettons à fixer précisément un regard attentif sur le son de mot. Nous vivons là la résistance au détournement de notre thème vers quelque chose d'étranger, et nous vivons le devoir qui continue à montrer, le fait d'être poussés vers les objectivités auxquelles nous devons être renvoyés à partir du son de mot dans le milieu du signifier (*Hua XXVI*, §4, p. 45 [p. 23]).

Lorsque nous décidons, par un acte délibéré, de nous concentrer sur le *Wortlaut*, l'effort et les énergies exigées pour en rester à la conscience du *Wortlaut* démontrent l'existence d'une tendance nous poussant inexorablement à nous tourner vers la signification et la chose signifiée.

Mais quelle est la nature de cette fameuse *Hinweistendenz* ? À l'époque de la *Bedeutungslehre*, la seule conviction de Husserl est que l'on ne peut pas réduire cette tendance à un simple fait psychologique n'ayant aucune pertinence phénoménologique. Une telle décision s'explique simplement et elle permet de prendre au sérieux le rôle que joue le *Wortlaut* dans la constitution de l'expression. Une fois cette lapalissade mise de côté, le statut phénoménologique de cette tendance de renvoi est beaucoup plus obscur. Est-elle le produit d'une forme d'association psychologique ou bien faut-il prendre au sérieux Husserl lorsqu'il soutient que le *Wortlaut* est un moment essentiel de l'expression ? Faut-il conclure que le *Wortlaut* entretient une relation interne et nécessaire avec le mot auquel il donne une apparence sensible ?

a) *Wortlaut et relation interne*

Avant de déplorer l'ambivalence de Husserl sur ce point, il convient de donner sa véritable signification à cette difficulté, qui découle directement de la nature bifide du *Wortlaut*. Le problème que pose le *Wortlaut* découle en effet de sa nature qui lui confère à la fois une fonction expressive et une fonction indicative. Le statut androgyne du *Wortlaut* est pour ainsi dire inscrit dans son ADN comme l'indique d'ailleurs son étymologie : ni un mot (*Wort*), ni un simple bruit (*Laut*), mais bien un son de mot (*Wortlaut*). À mi-chemin entre le mot et l'objet sonore qui s'offre à la perception auditive, le *Wortlaut* désigne cet entre-deux dans lequel toutes les « distinctions essentielles » de la première *Recherche* finissent par se brouiller. La première cloison à être abattue est bien sûr l'opposition de l'indice et de l'expression. En raison du lien ténu que le *Wortlaut* entretient avec l'expression, il tombe sous le sens que le *Wortlaut* possède une fonction expressive. Par la tendance au renvoi qui le détermine, le *Wortlaut* pousse notre regard vers la signification, ce qui lui confère inévitablement une fonction expressive. La terminologie employée par Husserl respecte indéniablement ce fait phénoménologique. Or, l'idée d'expression implique un rapport de fondation et de démonstration qui vient s'opposer la fonction de *renvoi* à l'œuvre dans le cas de l'indice. Ainsi, en reconnaissant, dans les *Leçons sur la théorie de la signification*, que la conscience de signification se *fonde* sur le *Wortlaut*, Husserl reconnaît implicitement que le *Wortlaut* est une composante essentielle de l'expression. Toutefois, après avoir placé cette observation dans le balancier, on ne peut s'empêcher de s'étonner du nom de cette tendance qui sert de

ressort au *Wortlaut*, à savoir la « tendance au renvoi » (*Hinweistendenz*). Cette fois-ci, le vocabulaire pointe dans une tout autre direction : le renvoi (*Hinweis*) s'oppose à l'idée de démonstration ou de fondement et il témoigne de la connexion contingente fixée par un certain mécanisme d'association. Dès lors, faire de la tendance au renvoi la courroie de transmission du *Wortlaut*, c'est déplacer le curseur et souligner la nature indicielle du *Wortlaut*.

Cette crampe mentale ne possède qu'un antidote : il faut renoncer à la sémiologie naïve des *Recherches logiques*, qui, après avoir distingué les fonctions d'expression et d'indication, concluaient que nous devons postuler l'existence de deux types de signes, à savoir les indices et les expressions. À l'époque des *Recherches logiques*, ce qui était dogmatiquement exclu, c'était la possibilité qu'un signe puisse cumuler les fonctions d'indication et d'expression⁶⁰. Mon objectif n'est pas de soutenir que Husserl avait tort de nommer « indices » des signes qui n'ont aucune fonction expressive et qui se contentent d'indiquer quelque chose. Par contre, cela ne nous autorise d'aucune façon à conclure que les signes ne peuvent pas être à double-fond et fonctionner *à la fois* comme des indices et des expressions. Plutôt que de démonter le *Wortlaut* en deux parties, mieux vaut renoncer à ce présupposé et accepter qu'un objet puisse simultanément exprimer une signification et renvoyer à quelque chose (*hinweisen*). Pour convaincre ceux qui seraient hésitants à faire ce pas, il suffira de rappeler l'exemple de Wittgenstein, qui n'éprouve aucune difficulté à reconnaître que le même mot peut exprimer une signification tout en ayant un pouvoir d'évocation garanti par un mécanisme d'association (*supra*, 3.4.3). À aucun moment, la reconnaissance du fait que les mots ont une signification ne nous empêche de concéder qu'ils peuvent avoir une dimension signalétique qui leur confère aussi une âme. La marge de manœuvre qui est ici laissée à Husserl est donc la suivante : tant et aussi longtemps que la reconnaissance de la nature bifide du *Wortlaut* ne conduit pas au télescopage des relations d'expression et de renvoi, la nature équivoque du *Wortlaut* ne devrait soulever aucune objection de notre part.

La question devant être examinée sans plus tarder est alors la suivante. Quelle est la nature de ce renvoi dont témoigne l'*Hinweistendenz* ? Comment reconnaître le rôle des associations et des indications structurant notre expérience du

⁶⁰ Il s'agit d'un élément qui avait été remarqué par Derrida : Husserl aurait très bien pu faire de l'expression une classe de l'indice, mais il refuse d'accomplir un tel geste. Cf. Jacques DERRIDA, 1967, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France, p. 21.

Wortlaut sans mutiler l'originalité et la particularité de la visée de signification, *qui n'est pas une relation de renvoi* ? Je m'empresse de souligner que ce questionnement se trouve solidement balisé. À aucun moment la prise en compte du *Wortlaut* ne saurait justifier une quelconque entorse à la conclusion essentielle de la première *Recherche*. Peu importe le resserrement que l'on pourra faire connaître au partage de l'indice et de l'expression, il faudra se résoudre à reconnaître le fait que renvoyer à... (*hindeuten*) n'est pas viser ... (*meinen*). Dans les *Manuscripts de réécriture des Recherches logiques*, Husserl ne cesse de nous mettre en garde contre cette confusion :

Le renvoi est un acte bifide, non autonome : il s'agit d'un acte, mais d'une forme d'acte dépendante, dans laquelle se constitue cette forme non autonome de l'unité du signe et de ce qui est désigné. Le signifier, en tant que conscience dans laquelle réside le sens qui est visé par le mot, est un acte autonome (du moins lorsqu'on prend l'énoncé complet) à cette nuance près que cet acte, entrant en liaison avec cette conscience du *Wortlaut*, a pris une forme avec laquelle il était dépendant de manière unilatérale, c'est-à-dire la forme de l'acte dans lequel se trouve la cible d'un renvoi. Il s'agit d'une modification similaire à celle qu'a prise la conscience autonome du *Wortlaut* comme mot, comme *terminus a quo*⁶¹.

Selon la définition qu'en donne Husserl, le renvoi est toujours une sorte de passage qui nous conduit de A à B (*Hua XX/2*, p. 79). Par conséquent, on ne peut pas concevoir le renvoi en dehors de ses extrémités. Voilà pourquoi le renvoi est dit « dépendant », puisqu'on ne peut le concevoir en laissant de côté l'unité formée par le signe et ce qu'il désigne. Déjà pour cette simple raison, le renvoi ne peut pas correspondre à la visée de signification qui s'avère doublement indépendante. D'une part, la visée de signification ne dépend pas de ce qu'elle vise. Même lorsque la visée reste vide, le mot demeure compréhensible. Lorsqu'on prend la visée de signification par son autre extrémité, elle ne dépend pas davantage de la perception du *Wortlaut*. La conscience du *Wortlaut* correspond à un « se tourner vers » par lequel notre attention passe de la perception du signe à la conscience de la signification. Or, comme le souligne Husserl, viser thématiquement un objet est un acte se distinguant fondamentalement de tout « se tourner vers » (*Hua XX/2*, p. 84, p. 181 et *passim*).

⁶¹ [« Das Hindeuten ist ein zweiseitiger, unselbständiger Akt : Es ist zwar ein Akt, aber eine unselbständige Aktform, in der sich jene unselbständige Form der Einheit von Zeichen und Bezeichnetem konstituiert. Das Bedeuten als das Bewusstsein, worin der Sinn liegt, der mit dem Wort gemeint ist, ist an sich ein selbständiger Akt (mindest wenn wir die volle Aussage nehmen), nur dass er in die Verknüpfung mit dem Wortlautbewusstsein eintretend eine Form angenommen hat, mit der er einseitig unselbständig ist, die Form des Aktes, in dem das Ziel einer Hindeutung liegt. Es ist eine ähnliche Modifikation, wie sie das an sich selbständige Wortlautbewusstsein angenommen hat als Wort, als *terminus a quo* »] (*Hua XX/2*, p. 164).

Par conséquent, on ne peut pas expliquer l'un à partir de l'autre. Puisque l'acte de la visée de signification est indépendant alors que la perception du *Wortlaut* est un acte dépendant, il faudra donc se résoudre à renoncer à toute analyse qui conduirait à l'assimilation du renvoi à la visée de signification⁶².

Mon but ici n'est pas de m'engouffrer dans la complexité des analyses de Husserl qui, lorsqu'on s'y penche sérieusement, a tôt fait de devenir vertigineuse. Je me contenterai ici de noter que la solution privilégiée par Husserl pour décrire l'articulation du renvoi et de la visée de signification consiste à privilégier une sorte de montage en cascade des différentes tendances qui se succèdent dans notre compréhension du signe⁶³. Dans un premier temps, nous constatons une tendance confuse et obscure qui nous conduit irrésistiblement du *Wortlaut* jusqu'à la conscience de signification. Ensuite, avec cette conscience de signification se met en place un acte de visée, qui doit lui-même être interprété comme une autre tendance, la tendance qui nous pousse à remplir intuitivement la visée de signification – lorsque cela est possible – en faisant l'expérience des choses qui sont visées par les mots (*Hua XX/2*, p. 132).

Cette reconstruction est ici capitale puisque la reconnaissance du rôle que jouent les mécanismes d'association dans l'émergence de la tendance au renvoi constitutive du *Wortlaut* ne nous empêche pas de respecter l'originalité de l'intention de signification. Dans la mesure où le renvoi et la visée de signification renvoient à deux étapes *successives* de notre compréhension du signe, aucune confusion n'est possible. Il n'en demeure pas moins que cette explication soulève elle-même plusieurs difficultés. Après tout, il ne faut pas oublier que la succession représente,

⁶² On pourrait ici s'étonner de la rigidité de cette opposition. Après tout, Husserl ne soutient-il pas que tous les actes, mêmes les actes de visée, contiennent en eux une « tendance » ? (Cf. *Hua XX/2*, p. 140 et p. 146). Dès lors, il serait tentant d'en conclure que même la visée se définit par une forme de transition qui permettrait justement de mettre en relief la nature dépendante de l'acte de renvoi. Là contre, il faudrait rappeler que, selon l'expression de Husserl, la tendance qui est proprement thématique s'oppose à toutes les autres tendances parce qu'elle est « spontanée » et non pas passive (*Hua XX/2*, p. 224). Reste bien sûr à savoir si une tendance « active » et « spontanée » est véritablement une tendance, mais c'est là une autre question.

⁶³ Les relations de conditionnement que différentes tendances entretiennent entre elles n'impliquent pas nécessairement qu'elles se succèdent dans le temps (*Hua XX/2*, p. 156), mais il ne fait pas de doute que tel est bien le cas avec la compréhension de l'expression. Husserl est très clair à ce propos dans le passage suivant : « La conscience qui comprend, qui « lit » (effectivement ou métaphoriquement). Ici, il y a une priorité du côté du signe. Ici, on suit simplement la suite naturelle des tendances et on parvient à la conscience de signification ultérieure. Cette conscience de signification est celle qui arrive après-coup. » [« Das verstehende Bewusstsein, das „lesende“ (wirklich oder im Gleichnis). Hier liegt die Priorität aufseiten des Zeichens. Hier geht man der natürlich Folge der Tendenzen einfach nach und in das nachkommende Bedeutungsbewusstsein. Dieses Bedeutungsbewusstsein ist hier das Nachkommende »] (*Hua XX/2*, p. 88).

selon l'empirisme classique, une forme d'association. En insistant sur le fait que la visée de signification *succède* au renvoi, Husserl semble donc retomber dans les travers de la théorie associationniste de l'expression. À trop vouloir marquer la particularité, l'autonomie et l'originalité de la conscience de signification, on risque en effet de retomber dans les apories de la théorie traditionnelle de l'expression qui ne parvenait pas à faire tenir ensemble – en raison de leur hétérogénéité profonde – le signe sensible et la signification à moins de faire appel à un mécanisme d'association.

Dans ses meilleurs passages, Husserl souligne qu'il n'en va pas ainsi et que la relation entre le *Wortlaut* et la conscience de signification est si étroite qu'elle ne peut pas dépendre d'un simple acte d'association :

Le mot n'est pas un pur dispositif « accidentel » qui déclencherait des attentes ou une seconde conscience, la conscience de signification. Peut-être serait-il préférable de dire que le *Wortlaut* de l'énoncé n'est pas un dispositif purement associatif qui déclencherait une seconde conscience, mais un énoncé actuel vient à l'expression ou un énoncé explicite est accompli⁶⁴.

Comme le montre ce passage, Husserl refuse de considérer que le *Wortlaut* de l'énoncé et l'énoncé lui-même tiennent ensemble grâce à un dispositif associatif. Lorsque je vois le *Wortlaut* de l'énoncé, ce que je vois, c'est l'énoncé lui-même. L'énoncé forme une unité intentionnelle avec son *Wortlaut* que l'on ne peut pas concevoir à partir d'un prisme associationniste, qui nous empêcherait justement de faire droit à l'unité profonde du *Wortlaut*, de l'expression, de l'intention de signification et de l'objet visé. Afin de s'assurer que la stratification de l'analyse du phénoménologue ne vienne pas troubler cette unité, Husserl n'hésite pas à présenter le *Wortlaut* comme un moyen inséparable de sa finalité, qui n'est rien d'autre que la conscience de signification (*Hua XX/2*, p. 183). Afin de prendre toute la mesure de cette profonde unité de l'expression, on pourrait la rapprocher d'autres phénomènes similaires comme la chair ou l'image. Dans un cas comme dans l'autre, quelque chose est visé au-delà (l'âme ou l'objet représenté). Pourtant, ceci ne nous empêche à aucun moment de reconnaître l'unité profonde de l'âme et du corps ou de l'image et de ce qu'elle représente (*Hua XX/2*, p. 135).

⁶⁴ [« Das Wort ist nicht bloß „zufällig“ Erreger von Erwartungen oder Erreger eines zweiten Bedeutungsbewusstseins. Vielleicht ist es deutlicher zu sagen, der Aussage-Wortlaut ist nicht bloß assoziativ Erreger eines zweiten Bewusstseins, sondern eine Aktuelle Aussage kommt zum Ausdruck, oder es wird eine ausdrückliche Aussage vollzogen »] (*Hua XX/2*, p. 133).

Le rapprochement avec l'image est fascinant tout d'abord parce que, lorsque je regarde une image, l'idée d'une transparence qui me conduirait inévitablement à passer *à travers* elle pour viser l'objet même qu'elle représente n'a rien d'une métaphore. L'ennui est cependant que c'est précisément pour cette raison que l'image *n'est pas un bon modèle pour comprendre le fonctionnement des signes*. Après tout, l'observation faite par la sixième *Recherche* vaut toujours de plein droit : au contraire de l'image, le rapport que le signe entretient avec ce qu'il signifie est fixé par les conventions alors que l'unité de l'image et de ce qu'elle représente est fondé sur une ressemblance⁶⁵. Comme le note Husserl, le nom et ce qu'il nomme sont hétérogènes, ils « *“n'ont rien à faire” l'un avec l'autre* » (*LU*, II/2, VI, p. 73 [p. 55]). L'arbitraire de la convention s'insère donc inévitablement comme un coin entre le *Wortlaut* et la conscience de signification. On comprend alors l'écueil que le navire de la phénoménologie doit absolument contourner : reconnaître la distance séparant le *Wortlaut* de la conscience de signification (et qui correspond à la nature conventionnelle des signes) sans faire éclater leur unité profonde.

Le meilleur moyen pour reconnaître cette dimension « conventionnelle » sans lui donner une importance exorbitante consiste probablement à réfléchir au gouffre séparant les expressions linguistiques des signaux. L'intérêt d'une telle comparaison est le suivant : bien que ces deux types de signes soient fondés sur une forme de convention, les signaux relèvent exclusivement d'une forme d'association. Dès lors, en comparant le signal et l'expression, on pourra déterminer comment l'expression peut être un signe conventionnel sans être un simple signal, c'est-à-dire un signe produit d'un pur mécanisme associatif.

Lorsque la lumière clignote en m'annonçant le début de la pièce de théâtre, lorsque le chef d'orchestre frappe sur son lutrin pour annoncer à ses musiciens que la pièce va commencer, nous sommes en présence de simples signaux (*Hua XX/2*, p. 133). En voyant la lumière dans le théâtre, je me *rappelle* que, dans le passé, ce clignotement précède la fin de l'entracte, ce qui m'incite à regagner mon siège. Comme le note Husserl, l'association est « une connexion de souvenir (*Erinnerungszusammenhang*) » (*Hua XX/2*, p. 133). Sans doute, les expressions

⁶⁵ Husserl résume la distinction du signe et de l'image en ces termes : « Le signe n'a, la plupart du temps, rien de commun quant au contenu avec le désigné, il peut désigner tout aussi bien quelque chose qui lui soit hétérogène que quelque chose qui lui soit homogène. L'image, par contre, a avec la chose, un rapport *de ressemblance*, et si ce rapport fait défaut, on n'est plus en droit de parler d'image » (*LU*, II/2, VI, p. 54).

linguistiques peuvent faire naître en moi des attentes en raison d'une connexion de souvenirs. Si je suis dans une prise d'otage et que j'entends l'un des criminels dire « feu », ceci provoquera certaines attentes chez moi, qui sont liées aux souvenirs que j'ai gardés de certains films hollywoodiens. Husserl est d'ailleurs même prêt à reconnaître qu'un *Wortlaut* peut me rappeler, par le biais d'une association, une certaine signification ou inversement⁶⁶. L'erreur serait pourtant de croire que la compréhension de la signification appartient à ce cas de figure. Comme le note avec force Husserl, se rappeler de la signification d'un mot : « cela ne représente pas le cas d'un “viser avec un signe ce qui est désigné, un viser avec l'expression de ce qui est exprimé ou de ce qu'elle exprime” » (*Hua XX/2*, p. 134). Viser quelque chose avec un signe véhiculant une signification, *ce n'est pas se souvenir de quelque chose*.

b) *Wortlaut et relation externe*

Sans doute, l'expression n'est pas un mécanisme purement associatif dont le *Wortlaut* et la conscience de signification seraient les rouages essentiels. Le signe expressif n'est donc pas un simple signal conventionnel. Ceci signifie que l'expression ne se réduit pas à la simple association conventionnelle d'un *Wortlaut* et d'une signification. Pourtant, ce constat ne doit pas nous empêcher de reconnaître cette vérité phénoménologique tout aussi incontournable : la compréhension du signe est liée à toute une série de phénomènes associatifs. Si je connais la signification du mot « cheval », c'est grâce à certaines associations cimentées par l'habitude. La reconnaissance de la nature conventionnelle du signe linguistique est à ce prix⁶⁷. En tant que locuteur compétent, j'ai développé une série d'habitudes faisant en sorte que

⁶⁶ « Cette unité est cependant aussi associative. Par occurrences successives : le mot rappelle la signification et, éventuellement, l'association peut aussi être inverse : la signification rappelle le mot. Nous parlons ici manifestement d'associations successives. Par contre, cette unité n'est pas l'unité de renvoi qui, sous toutes les circonstances, conduit d'une manière univoque du mot à la signification. » [« Dabei ist aber die Einheit auch eine assoziative. Bei sukzessivem Auftreten : Das Wort erinnert an die Bedeutung, und eventuell kann die Assoziation auch umgekehrt sein : Die Bedeutung erinnert an das Wort. Hier ist offenbar von sukzessiven Assoziationen die Rede. Aber diese Einheit ist nicht die Hinweiseinheit, die unter allen Umständen eine einseitige, vom Wort zur Bedeutung gehende ist »] (*Hua XX/2*, Nr. 13, p. 202).

⁶⁷ « Les mots ont leur signification habituelle, ce qui veut dire qu'ils sont appréhendés comme des unités intersubjectivement compréhensibles et nous sommes conduit du fait de l'usage de tel ou tel mot vers telle ou telle signification. L'association joue naturellement son rôle ici. En utilisant un mot, je me rappelle de cas analogues de cet usage, donc de différents cas où le mot a été employé dans le même sens » [« Die Worte haben ihre sprachübliche Bedeutung, das heißt, sie werden als intersubjektiv verstehbar Einheiten apperzipiert, und wir werden auf das Faktum des Gebrauchs solcher Worte in solchen Bedeutungen geführt. Da spielt natürlich Assoziation ihre Rolle. Ein Wort gebrauchend werde ich an andere analoge Fälle des Wortgebrauchs erinnert, an verschiedene Fälle, wo es in gleichem Sinn gebraucht war »] (*Hua XX/2*, p. 170, n. 1).

je me tourne aussitôt vers la signification du signe que je perçois. Afin d'illustrer ce phénomène, Husserl donne l'exemple de la promenade : je sors de chez moi pour aller marcher et, de façon purement passive, j'emprunte le chemin qui va vers l'école⁶⁸. De même que je peux emprunter le chemin qui va vers l'école sans y porter attention tellement je suis habitué à suivre cet itinéraire, « je vais (*ich gehe*) du signe jusqu'à la signification » (*Hua XX/2*, p. 184) en me laissant conduire par une certaine « habitude ». À la question de savoir si cette « habitude » renvoie à des relations d'associations forgées par les expériences antérieures du locuteur, Husserl répond sans broncher qu'il en est bien ainsi (*Hua XX/2*, p. 185). Certes, comprendre la signification d'un mot, ce n'est pas se remémorer de sa signification, mais il faudrait sombrer dans un aveuglement philosophique plutôt naïf pour nier que les souvenirs et les mécanismes d'association jouent un rôle dans le fonctionnement de notre langage⁶⁹. Après tout, notre maîtrise du langage est bien issue d'un certain apprentissage obligeant le philosophe à reconnaître que le fonctionnement des signes présuppose l'établissement de certaines synthèses associatives.

Le phénomène de l'innovation sémantique permet de mettre en relief de façon particulièrement percutante le rôle que jouent les associations au sein de notre langage. Si nous pouvons inventer de nouveaux mots, c'est tout d'abord parce que la relation entre le *Wortlaut* et la signification est le produit d'une association :

Ainsi, lorsque j'introduis volontairement un *terminus technicus*, lorsque je produis librement un mot en attribuant spontanément un sens à un *Wortlaut* dans le but de l'utiliser dorénavant dans ce sens, alors le mot a désormais une structure analogue à un mot de la langue habituelle (*sprachübliches*). Le mot relève pour ainsi dire pour moi du langage habituel ; le *Wortlaut* et la signification sont associés. J'ai aussi « institué » l'association et lui ai imposé la tendance normative (*Sollentendenz*)⁷⁰.

⁶⁸ « Cette transition a un caractère d' « habituel » ». [...] C'est comme lorsque le vais me promener et que je suis absorbé dans mes pensées, j'emprunte involontairement le chemin habituel qui mène à l'école... » [« Dieser Übergang hat einen eigentümlichen Charakter „gewöhnheitsmäßig“. [...] So auch, wenn ich spazieren gehe und meinen Gedanken nachhängend unwillkürlich den gewohnten Schulweg einschlage »] (*Hua XX/2*, p. 184).

⁶⁹ Jusqu'à quel point pouvons-nous aussi dire que le *Wortlaut* et la signification sont liés associativement ? Dans la mesure où la règle et tous les mots d'une langue ont la même visée que celle que les mots possèdent habituellement, les mots ont les significations qui « leur » appartiennent habituellement. Ces intentions sont associative et par là même pratiques (*Hua XX/2*, p. 170).

⁷⁰ [« Diese intentionen sind assoziative und zudem praktische. Es gehört ein Sollen zur Form. Ebenso wenn ich willkürlich einen *terminus technicus* einführe, wenn ich frei gestaltend ein Wort erzeuge, einem Wortlaut einen Sinn spontan zuerteile mit dem Willen, es von nun ab in diesem Sinn zu gebrauchen, so hat hinfort das Wort eine analoge Struktur wie ein sprachübliches. Es ist für mich sozusagen sprachüblich, Wortlaut und Bedeutung sind assoziiert. Ich habe auch die Assoziation „gestiftet“ und habe ihm die Sollenstendenz angezuchtet »] (*Hua XX/2*, p. 170).

Comme l'indique de façon exemplaire ce passage, lorsque j'introduis un terme technique, j'introduis une nouvelle « association » entre un *Wortlaut* et une signification. En soulignant que le terme fonctionne aussitôt comme les mots que j'emploie habituellement, ce passage permet de mettre en relief de manière encore plus évidente la tendance associative unissant habituellement le *Wortlaut* et la signification.

La nature conventionnelle du signe n'est pas la seule illustration de la fonction de l'association dans la constitution des signes linguistiques. Si on laisse de côté les expériences passées qui m'ont permis d'acquérir la connaissance de ma langue, l'étalement nécessairement temporel de toute compréhension fait en sorte que cette dernière est structurée par des attentes de toutes sortes. Comme le note Husserl dans un texte datant du mois de janvier 1914 (« Le caractère d'indice des mots dans la connexion du discours actuel »), lorsque nous tentons de comprendre un discours (prononcé ou écrit), nous avons une « attente » à son égard (*Hua XX/2*, p. 167). Cette attente s'explique en partie par des contraintes d'ordre grammatical : lorsque je vois un sujet, je m'attends inévitablement à ce que l'énoncé contienne un prédicat. On le comprendra facilement, il y a des « exigences » (*Forderungen*) grammaticales qui structurent les attentes que nous avons à l'égard du discours (et sur lesquelles je reviendrai en 4.3.3). Toutefois, ces attentes ne sont pas strictement grammaticales et elles possèdent aussi une dimension associative : « Tendances associatives : les *Wortlaute* dans leur succession, les formes de mots dans la connexion du discours formé et éventuellement aussi son caractère de signification l'accompagnant, mais seulement de façon associative » (*Hua XX/2*, p. 168). Derrière cette remarque se cache tout d'abord un constat plutôt banal : en raison de ma longue expérience de locuteur et d'interlocuteur, lorsque j'entends un mot prononcé, je m'attends aussitôt à en entendre un autre. Comme le note avec justesse Husserl, chaque mot *renvoie* au suivant (*Hua XX/2*, p. 167). Dans certains cas, l'enchaînement des mots me permet même d'avoir une certaine attente à l'égard du mot qui devrait être prononcé. C'est d'ailleurs avec ces attentes purement associatives qu'un vers comme « La terre est bleue comme une orange » s'amuse à décevoir. D'un point de vue grammatical, cette phrase est tout à fait correcte, mais l'expression « bleue comme » fait en sorte que l'on s'attend à ce que l'on nous dise que la terre est bleue « comme la mer », « comme le ciel » ou que sais-je encore. On ne s'attend pas du tout à percevoir, à la fin de la phrase, le *Wortlaut* «orange».

La prise en compte du *Wortlaut* au sein de l'analyse de Husserl fait craquer de toute part la thèse de la transparence de l'expression. Le *Wortlaut*, qui force le phénoménologue à se confronter à la nature nécessairement conventionnelle du signe, vient troubler la belle transparence de l'expression pour au moins deux raisons. Au contraire de la conscience d'image, qui entretient avec ce qu'elle représente une relation de ressemblance, le signe s'articule à un élément qui lui est hétérogène : percevoir un *Wortlaut* et être conscient de ce que vise une certaine signification, ce n'est pas exactement la même chose. Par définition, la convention repose sur une forme d'arbitraire. Il s'agit d'un lieu commun que l'on ne cesse de ressasser depuis Saussure⁷¹ : il n'y a aucun rapport de nécessité qui unirait la signification du mot « cheval » et son *Wortlaut*⁷². La transparence se définissant par l'homogénéité et l'étroite solidarité qui unissent nécessairement les éléments mis en rapport au sein de l'expression, force est de constater que la transparence du signe est nettement inférieure à celle de l'image ou de la chair. En somme, tout semble indiquer que la nature conventionnelle du signe linguistique s'oppose à sa supposée transparence.

La prise en compte du *Wortlaut* et des synthèses associatives qui le greffent à l'expression a inévitablement conduit Husserl à requalifier les échecs de la transparence de l'expression rencontrés par les *Recherches logiques*. À vrai dire, il y a trois phénomènes qui trouvent dans les *Manuscrits des réécriture des Recherches logique* un traitement positif assez inattendu : 1/ l'homonymie (un *Wortlaut* peut renvoyer à deux significations différentes), 2/ la traduction d'une langue naturelle à une autre et 3/ l'attitude réflexive qui consiste à mettre entre parenthèses la fonction expressive du signe pour se contenter d'observer sa face sensible. Dans ces trois cas de figure, l'unité expressive du signe se trouve démantelée parce que la conscience n'arrive pas (ou refuse) de passer du *Wortlaut* à l'intention de signification. Si on laisse de côté le cas particulier de l'adoption de la posture réflexive, les résistances que rencontre la transparence de l'expression étaient considérées par les *Recherches logiques* comme étant des imperfections de nos langues naturelles dont il fallait faire abstraction. À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl soutenait que ces

⁷¹ Ferdinand DE SAUSSURE, 1972, *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot, p. 100 et sq.

⁷² Husserl l'avait déjà souligné à l'occasion de la première *Recherche* : « Mais en soi, il n'y a pas de relation nécessaire entre les unités idéales qui exercent en fait la fonction de significations et les signes auxquels elles ne sont liées, c'est-à-dire au moyen desquels elle se réalisent dans la vie psychique des hommes » (*LU*, II/1, I, §35, p. 122 [p. 104]).

imperfections sont relativement insignifiantes puisqu'il est toujours possible d'éliminer les équivoques qui parasitent la transparence de notre langage. À vrai dire, deux méthodes sont à la disposition du phénoménologue pour évincer ces impuretés : le passage au langage soliloque (*LU*, II/1, I, §8) et l'introduction de nouveaux termes techniques permettant la dissolution des équivoques du langage ordinaire (*LU*, II/1, I, §28). La stratégie adoptée à l'égard de ces difficultés se trouve transformée de fond en comble dans les *Manuscrits de réécriture des Recherches logiques* : Husserl renonce à l'idéal d'un langage absolument transparent et se contente de noter le fait que les opacités parasitant notre langage sont toujours locales et ponctuelles. Les impuretés rencontrées par l'analyse logique n'ont rien de tragique étant donné que ces dernières se manifestent toujours sur le fond de la transparence généralisée du médium expressif.

Cette mise au point est la marque d'une grande sagesse philosophique. En effet, le fantasme d'une transparence totale représente sans doute le plus grand danger guettant la thèse de la transparence du *médium* expressif. Dans un ouvrage marquant, François Recanati entreprend une campagne guerrière contre le mythe de la transparence de l'énonciation⁷³. Selon le diagnostic convaincant de l'auteur, en se laissant conduire par l'opposition de l'*usage* et de la *mention*, la philosophie du langage en est venue à croire qu'il est possible de faire deux usages diamétralement opposés du langage : soit l'expression possède une portée référentielle et elle est entièrement transparente, soit elle est opaque et elle mobilise un regard réflexif qui neutralise complètement la référence de l'expression en question. Cette opposition s'avère purement mythologique puisqu'une expression n'est jamais purement opaque ou transparente. Selon l'usage concret et pragmatique que l'on en fait, les signes linguistiques possèdent bel et bien une certaine transparence. Par contre, cette transparence est toujours relative et elle possède inévitablement une dimension d'opacité. La thèse de Recanati se condense dans cette formule percutante : un signe ne peut pas être absolument transparent sans cesser d'être un signe⁷⁴. L'argument de Recanati, en dépit de sa complexité, se réduit à un constat difficilement contestable : l'usage du langage présuppose une conscience réflexive minimale des signes utilisés et du contexte pragmatique dans lequel ces derniers interviennent⁷⁵. Il s'agit d'un fait

⁷³ François RECANATI, 1979, *La transparence de l'énonciation*, Paris, Seuil.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 158.

qui avait déjà été remarqué par Grice : l'usage du langage présuppose une conscience de soi minimale du locuteur à l'égard de l'activité à laquelle il se livre⁷⁶. Ceci n'empêche pas Recanati d'en tirer une conclusion originale et inattendue : l'expression possède toujours une opacité minimale puisque l'idée d'un usage purement transparent des signes s'opposant à un usage authentiquement réflexif est une illusion.

Ce qui conduit directement à un tel cul-de-sac philosophique, c'est tout d'abord le test logique et technique mobilisé par la définition de la transparence de l'expression. La philosophie analytique définit en effet la transparence à partir de la substitution des termes co-référentiels⁷⁷. Un énoncé transparent est un énoncé qui conserve sa valeur de vérité lorsqu'on substitue l'un des termes qui le compose par un autre possédant la même référence. La force de ce critère est en même temps sa plus grande faiblesse puisqu'il fait de la transparence une question de nature et non pas de degré. La substitution des termes co-référentiels préserve ou non la valeur de vérité de l'énoncé ; aucun entre-deux n'est ici possible. Comme nous le verrons un peu plus loin, Husserl devra inévitablement faire droit à la forme grammaticale et logique des énoncés. Par contre, Husserl n'aborde pas la question de la transparence à partir de cette perspective. La transparence est tout d'abord une caractéristique de nos visées intentionnelles, ce qui permet à Husserl de faire droit à différents degrés de transparences qui vont de la perception de l'objet en chair et en os jusqu'au signe conventionnel en passant par la chair et l'image. Replacée dans cette perspective plus globale, la reconnaissance de la composante associative et indicielle du *Wortlaut* n'est plus aussi problématique qu'on pourrait le croire au premier abord. Autant il est vrai qu'un signe absolument transparent ne serait plus un signe (on serait plutôt en présence de la perception qui nous donne les choses en chair et en os), autant un signe absolument opaque ne serait pas un signe expressif, mais un indice ou un signal. Dès lors, les relations d'associations qui sertissent et enveloppent la conscience de signification, nous permettent de préciser la nature de la transparence de l'expression, qui ne saurait être autre que relative et partielle. Pour reprendre la métaphore de Recanati, la vitre n'a pas besoin d'être absolument transparente pour

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cf. Willard van Orman QUINE, 1977, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, tr. fr. J. Dopp et P. Gochet, p. 210.

me permettre de contempler le paysage qui s'offre à moi⁷⁸. En somme, en prenant en compte le rôle du *Wortlaut* dans la compréhension de l'expression, Husserl parvient à relativiser la transparence (mythologique) qui était conférée aux signes expressifs par les *Recherches logiques*.

4.3.3. Le signal, l'expression et l'armature grammaticale de l'énoncé

Pour clore ce chapitre, j'aimerais reprendre ici trois fils que j'ai été conduit, bien malgré moi, à laisser de côté dans le feu de l'action. 1/ Premièrement, le resserrement de l'indice et de l'expression que nous avons constaté est tel que l'on pourrait se demander s'il est légitime de préserver dans sa pureté l'opposition de l'indice et de l'expression. En effet, la notion de *Wortlaut*, en brouillant partiellement l'opposition du renvoi et de l'intention de signification, ne vient-elle pas saper le partage de l'indice et de l'expression tel qu'il se met en place dans la première *Recherche* ? 2/ Le deuxième problème que soulève la reconstruction que j'ai proposée de la théorie husserlienne de l'expression s'organise inévitablement autour du concept de grammaire. Selon Wittgenstein, ce qui nous autorise à opposer l'expression et le signal, c'est le rejet des explications associationnistes du fonctionnement de l'expression. S'il est nécessaire de convoquer la notion d'association, c'est pour une raison fort simple : le signal, au contraire de l'expression, ne possède pas d'articulation grammaticale. J'ai déjà eu l'occasion de souligner que Husserl abordait l'expression et son éventuelle transparence à partir du prisme de l'intentionnalité et non pas celui de la logique et de la grammaire. Par contre, à un moment ou à un autre, il faudra bien se résoudre à s'avancer sur le terrain de la grammaire. Est-ce qu'un signe qui ne possède pas d'articulation grammaticale pourrait néanmoins être une expression linguistique si d'aventure il mobilisait le mode de visée intentionnelle adéquat ? 3/ Dans les *Recherches logiques*, Husserl flirte avec le langage privé dans la mesure où il oppose l'usage authentiquement expressif du langage à son usage communicatif et intersubjectif. Il faudra donc confirmer ce qui se profilait derrière la lecture que nous avons menée des *Manuscrits de réécriture des Recherches logiques* : l'expressivité du langage ne s'oppose pas à sa nature intersubjective. En raison de la lecture particulière que je fais de l'argument du langage privé, il ne s'agit pas d'un enjeu aussi brûlant que

⁷⁸ François RECANATI, 1979, *La transparence de l'énonciation*, Paris, Seuil, p. 84.

voudrait le faire croire une certaine lecture de Wittgenstein. Il n'en demeure pas moins que les textes de Husserl consacrés à cette question sont trop fascinants pour qu'on les écarte.

Ce programme pourrait paraître imposant tellement les questions qu'il soulève sont complexes et difficiles. Pour cette raison, le temps est maintenant venu d'abattre la carte que je gardais dans mon jeu depuis le début de ce chapitre. Dans un texte aussi étonnant que fascinant (« *La constitution de l'expression dans le parler et le comprendre* » (Mars 1914–Avril 1914)), Husserl remet en chantier l'opposition de l'indice et de l'expression, ce qui le conduit à introduire un troisième terme dans l'équation, à savoir la notion de *signal*. Au contraire de l'expression, le signal est un signe conventionnel qui ne possède pas une forme catégoriale et grammaticale. En plus de reprendre un terme qui joue un rôle crucial chez Wittgenstein, la notion husserlienne de signal a l'avantage de se situer à l'intersection des trois axes que nous venons de mentionner : la dichotomie de l'expression et de l'indice, la grammaire et l'intersubjectivité. Elle nous permettra donc de donner une réponse simple et franche aux trois questions formulées un peu plus haut.

a) L'indice, l'expression et le signal

Selon la doctrine officielle des *Recherches logiques*, le signe expressif possède le monopole de la signification (*Beudeutung*). Sur ce point précis et particulier, Husserl s'écarte délibérément du langage ordinaire. Lorsque je me promène dans la forêt et que je vois un peu de fumée, je pourrais très bien dire que cette fumée *signifie* probablement qu'il y a des campeurs dans les environs (*LU*, II/1, I, §5). Selon la terminologie privilégiée par Husserl, seules les expressions sont des signes signifiants. Les indices n'ont aucune signification. Dans le cas des indices dits naturels (la fumée, la trace de chevreuil, etc.), voilà qui tombe relativement sous le sens (en dépit de ma remarque précédente). Par contre, dans le cas des indices reposant sur une convention (le monument, le stigmate de l'esclave, le drapeau, etc.), il est pour le moins étrange de prétendre qu'ils ne possèdent aucune forme de signification (*LU*, II/1, I, §2, p. 30 [p. 24])⁷⁹. Le monument tout comme la corde que j'attache à mon doigt pour me rappeler ce que je risque d'oublier possèdent bel et

⁷⁹ Husserl nomme ces indices des « marques distinctives » (*Merkmale*).

bien une signification. Il est donc erroné de prétendre qu'aucun indice ne peut avoir de signification.

La taxinomie introduite par les *Recherches logiques* se divise en deux volets et elle ne tolère aucune équivoque : ou bien le signe possède une signification et il s'agit d'une expression, ou bien ce n'est pas le cas et c'est un simple indice. L'idée d'un indice ayant une signification est un monstre philosophique. On connaît bien la litanie qui justifie une telle posture : *les signes véritables sont ceux qui ont une signification et seule l'expression est animée par une visée de signification*. Derrière ce poncif se cache un constat qui vient singulièrement limiter les reconfigurations possibles des rapports entre signe, expression et indice. Le simple fait que la conscience de signification s'excepte de toute forme de synthèse associative plaide en faveur de la distinction tracée par Husserl puisque, selon l'hypothèse avancée par le §4 de la première *Recherche*, l'indice tire son pouvoir d'indication d'un mécanisme d'association. En raison de la fondamentale hétérogénéité de l'association et de la signification, il est pour le moins très difficile de ne pas en conclure que les signes fondés sur une association (à savoir les indices) ne peuvent pas posséder une visée de signification. Si l'on devait admettre que les indices possèdent, eux aussi, une signification, il faudrait immédiatement renoncer à l'hypothèse de départ et refuser de superposer l'opposition de la signification et de l'association au dualisme de l'indice et de l'expression. Voilà qui serait particulièrement gênant et forcerait Husserl à trouver un autre critère pour opérer le partage des indices et des expressions. À l'époque des *Recherches logiques*, il était plus commode de nier que les indices conventionnels ont une signification que d'ouvrir une telle boîte de Pandore.

Même si Husserl était déjà sensible, à l'époque des *Recherches logiques*, à l'écart séparant les indices naturels des marques distinctives, qui, quant à elles, sont instituées par une certaine convention, la volonté de maintenir l'unité de la classe de l'indice finissait par l'emporter :

Ces distinctions et des distinctions analogues ne suppriment pas l'unité essentielle envisagée dans le concept de l'indice. Au sens propre, quelque chose ne peut être appelé indice que dans les cas où ce quelque chose sert effectivement à un être pensant d'indication pour une chose quelconque (*LU*, II/1, I, §2, p. 31 [p. 24–25]).

Comme le montre ce passage, le subjectivisme des *Recherches logiques* désaxe l'analyse husserlienne de l'indice, ce qui le conduit à laisser de côté la question de son origine (naturelle ou conventionnelle) pour rappeler que l'indice est un indice

dès qu'un sujet pensant considère qu'un certain objet renvoie à un autre objet. Une fois placée dans l'étau de ce subjectivisme, la distinction des indices naturels et des marques instituées par une convention se trouve inévitablement neutralisée, ce qui a permis à Husserl d'ajourner la question de savoir si les signes conventionnels ont une signification.

Heureusement, il n'en sera pas toujours ainsi. Dans « La constitution de l'expression », Husserl décide de rouvrir ce dossier. La solution est alors d'introduire une troisième catégorie de signes, qui servira de zone tampon pour absorber toutes les conséquences explosives de la reconnaissance du fait que certains indices peuvent avoir une signification :

Ici, on doit faire une distinction plus fine. Le drapeau pris comme signe de la nation, le stigmate pris comme signe de l'esclave étaient à juste titre utilisés comme des exemples d'indices. Cependant, ce sont au même moment des signes authentiques, bien que, d'un autre côté, ils se distinguent essentiellement des signes linguistiques et de tous les signes artificiels fonctionnant de la même manière à l'extérieur du cadre de la langue naturelle⁸⁰.

La concession est majeure puisqu'elle nous invite à traiter les signaux comme des signes authentiques, c'est-à-dire des signes significatifs :

Tout signal relève de ce cas. Il a une signification expressive, il exprime la visée d'une expression, il désigne quelque chose, ce qui lui permet aussi de remplir sa fonction normale d'être l'indice de quelque chose d'autre. D'un autre côté, il n'exprime pas comme peut le faire une formule mathématique ou un énoncé composé de mots d'une langue quelconque⁸¹.

Husserl admet donc l'évidence : les indices conventionnels, les signaux, possèdent bel et bien une signification.

b) La grammaire de l'expression

Husserl se trouve alors devant un singulier problème : comment distinguer l'expressivité du signal et l'expressivité des signes linguistiques puisque, dans un cas comme dans l'autre, une intention de signification est mobilisée ? Cet embarras est

⁸⁰ [« Hier bedarf es einer näheren Differenzierung. Die Flagge als Zeichen der Nation, das Stigma als Zeichen des Sklaven waren ganz richtig als Beispiele für Anzeichen verwendet. Aber es sind zugleich echte Zeichen, obshon andererseits wesentlich unterschieden von sprachlichen Zeichen und allen ähnlich fungierenden künstlichen Zeichen außerhalb des Rahmens der natürlichen Sprache »] (*Hua XX/2*, p. 52).

⁸¹ [« Jedes Signal gehört hierher. Es hat eine ausdrückende Bedeutung, es bringt eine Meinung zum Ausdruck, es bezeichnet etwas, wobei es auch in seiner normalen Funktion Anzeichen für etwas ist ; andererseits drückt es nicht in der Art aus, wie eine mathematische Formel oder rein wörtlicher Satz die Aussage irgendeiner Sprache ausdrückt »] (*Hua XX/2*, p. 52).

ici d'un intérêt vital, car c'est précisément ce problème qui forcera Husserl à sortir des coordonnées immédiatement intentionnalistes de sa pensée pour faire intervenir – enfin ! – l'articulation grammaticale des énoncés linguistiques. Ce retournement sera pleinement assumé comme en témoigne la formulation nette et brutale de la thèse de Husserl : « Dans le domaine des signaux, il n'y a aucune grammaire » (*Hua XX/2*, §2, p. 53)⁸².

Cette découverte inespérée ne doit cependant pas nous faire brûler les étapes du raisonnement de Husserl, qui prend pour point de départ un constat phénoménologique imparable : « Un fait peut être exprimé, le « même fait » peut être signalé »⁸³. Afin d'instruire cette thèse, Husserl a recours à un exemple maritime relativement banal. Je peux exprimer qu'une tempête s'en vient en disant « Un orage est en provenance du Nord-Ouest ». Toutefois, ce fait peut aussi être signalé par une lumière ou une sirène. Étant donné que nous sommes en présence d'exactly le même fait, cet exemple nous permet de mesurer très précisément ce qui distingue l'expression de la signalisation. Inutile ici de se compliquer la vie : le signal est beaucoup plus imprécis et vague que l'expression grammaticale puisque l'articulation grammaticale des énoncés linguistiques permet de faire toute une série de distinctions qui sont inévitablement égarées en chemin lorsqu'on bascule de l'expression à la signalisation. Afin d'exprimer le fait qu'un orage s'en vient, nous disposons de toute une banque d'expressions possibles : « Il y a une tempête et cette tempête vient du Nord-Ouest », « On attend une tempête provenant du Nord-Ouest », « Il y a une tempête située au Nord-Ouest », etc. Bien que la signification de ces énoncés soit différente parce qu'ils possèdent une forme grammaticale différente, tous ces énoncés peuvent correspondre à un seul signal (une un point sur un radar) (*Cf. Hua XX/2*, p. 53).

Cette armature grammaticale de l'énoncé se définit par au moins trois traits essentiels. 1/ Il ne faut pas l'oublier, le point d'application de la grammaire n'est pas, chez Husserl, le signe en tant que tel, mais la signification. Les significations entretiennent des rapports de conditionnement et de dépendances (sujet / prédicat, expressions catégorématiques / expression syncatégorématiques, etc.) nous permettant de les recombinaison à l'infini pour produire de nouveaux énoncés. En

⁸² [« Im Reich der Signale gibt es keine Grammatik »] (*Hua XX/2*, p. 53).

⁸³ [« Es kann eine Tatsache ausgesagt, es kann „dieselbe“ Tatsache signalisiert sein »] (*Hua XX/2*, §7, p. 52).

d'autres termes, seul un système de signes souscrivant au principe de la compositionnalité des significations mérite le titre de langage. Par conséquent, il ne suffit pas de constater une possibilité de combinaison des signes (pensez aux panneaux routiers) pour avoir un système grammatical et donc un langage au sens propre du terme⁸⁴. 2/ Pour reprendre la terminologie de Wittgenstein, on pourrait aussi dire que l'agrammaticalité du signal fait en sorte qu'il est nécessairement incomplet. Le signal entretient toujours un rapport indirect avec ce qu'il signale. Le signal ne peut signaler quelque chose qu'en vertu d'une certaine explication préalable permettant d'associer un signe à une visée de signification déterminée. Par conséquent, à chaque fois que je vois le signal, je dois me remémorer l'explication préalable, la convention établissant le lien entre le signal et ce qu'il vise. Comme le note Husserl, on peut aussi, lorsqu'on emprunte la voie du langage, expliquer ce qu'une expression signifie. Par contre, « la signification de ces signes ne réside pas dans cette médiation »⁸⁵. Dans le cas de l'expression, la désignation est directe et elle court-circuite la médiation nécessitée par le signal parce que l'on n'a pas besoin d'introduire entre l'expression et l'état de choses qu'elle désigne une quelconque explication. Et, s'il en est ainsi, c'est parce que les signes linguistiques tirent leur expressivité non pas d'une explication, mais tout simplement de leur forme grammaticale. Lorsque je suis un locuteur compétent, il me suffit de considérer la forme grammaticale de l'énoncé pour comprendre ce qu'il désigne. La médiation de l'explication devient alors superflue. Paradoxalement, toutes ces innovations conservent intacte l'une des thèses centrales de la première *Recherche* : les indices sont *interprétés* et ne peuvent parvenir à désigner un autre objet qu'en vertu d'une relation d'association contingente, alors que les expressions sont *comprises*, ce qui veut dire que l'expression se caractérise par une profonde transparence qui rend tout processus d'explication ou d'interprétation de l'expression superfétatoire.

La coïncidence avec Wittgenstein est ici si forte qu'on pourrait avoir l'envie de l'attribuer à la candeur et à l'optimisme de l'auteur de cet exposé de la théorie husserlienne du signe. Je m'empresse donc de souligner la différence massive qui sépare ici Husserl de Wittgenstein. Selon l'auteur de « La constitution de l'expression », *dans le dire et le comprendre*, le partage du signal et de l'expression

⁸⁴ Il s'agit d'une profonde divergence d'avec Wittgenstein qui soutient exactement le contraire. Ce dernier aurait sans doute reproché à Husserl de réifier les significations et de tomber dans le panneau des « corps de signification » (*Bedeutungskörper*).

⁸⁵ [« Aber die Bedeutung dieser Zeichen liegt nicht in dieser Vermittlung »] (*Hua XX/2*, §7, p. 54).

redouble l'opposition des signes catégoriaux et des signes non-catégoriaux (*Hua XX/2*, p. 52). La logique de Husserl possède quelque chose de conservateur lorsqu'on la compare à celle d'un Frege ou d'un Wittgenstein, ce qui le conduit à faire de la forme de la prédication (S est P) la structure universelle de tout énoncé. Sans surprise, Husserl rabat l'expression linguistique sur la forme prédicative en soutenant que les signaux n'auraient pas cette forme catégoriale et prédicative⁸⁶. Ce qui distingue l'expression du signal, c'est donc sa forme prédicative.

c) La dimension intersubjective du langage

Étant donné la symétrie étonnante des analyses de Wittgenstein et de Husserl, il faudrait faire preuve d'une singulière mauvaise foi pour faire ce reproche à Husserl. Le projet phénoménologique étant dès l'origine une pensée de l'intériorité qui s'insère dans l'espace ouvert par l'opposition du signal et de l'expression, je ne vois pas comment il serait possible de reprocher à la phénoménologie d'avoir tenté d'élaborer un langage purement signalétique. Loin de caresser le fantasme d'un quelconque langage privé, l'entreprise phénoménologique est guidée par l'idée d'un langage purement expressif. Sans doute, il s'agit aussi d'une illusion à laquelle Husserl renoncera progressivement en reconnaissant l'obscurité ponctuelle du médium expressif. Par contre, il ne s'agit pas de l'illusion dénoncée par Wittgenstein avec l'argument du langage privé. À vrai dire, Husserl est probablement l'un de ceux qui a pris le plus au sérieux l'unité expressive de l'expérience vécue et son extériorisation langagière.

Par un dernier effort de pensée, imaginons que le fameux argument de Wittgenstein ne démontre pas ce qu'il démontre effectivement et qu'il permette d'établir que le langage est un artefact nécessairement social et communautaire. Si nous pouvons imaginer la neuvième symphonie composée non pas par Beethoven, mais par Goethe (*BPP I*, §338), nous pouvons très bien nous livrer à une telle fiction. Eh bien, je crois qu'un tel argument ne permettrait pas davantage d'opposer ce

⁸⁶ À moins de vouloir se tourner en ridicule, il ne faudrait pas objecter à Husserl que rien ne nous empêche de développer un système de signaux qui nous permettrait d'avoir la finesse de grain pour faire toutes les distinctions rendues possibles par la grammaire. Sans doute, il n'y a rien qui nous empêche d'introduire un signal qui aurait pour fonction d'indiquer que le signe suivant est un sujet et ainsi de suite. Si, progressivement, on parvenait à développer un système de signaux qui aurait le même pouvoir expressif que notre langage, ceci ne démontrerait pas l'illégitimité de la distinction du signal et de l'expression. Au contraire, il faudrait seulement en conclure que ce perfectionnement a transformé un simple système de signaux en un nouveau langage composé d'expressions authentiques et véritables (*Hua XX/2*, p. 54).

Pseudo-Wittgenstein à Husserl puisque ce dernier est tout à fait disposé à reconnaître la nature « fondamentalement » sociale du langage.

La nouvelle théorie de l'expression esquissée en 1913 est rivée à la reconnaissance de la nature sociale du langage. Dans « La constitution de l'expression », Husserl accumule les observations fulgurantes venant corriger les travers de la caricature que l'on aime bien se faire de lui. Je vais ici me contenter d'en mentionner trois. 1/ Les vérités en soi qui servent d'idéal à la science sont des vérités de part en part intersubjectives⁸⁷. 2/ Étant donné que la logique partage avec les sciences la même attitude qui n'est rien d'autre que celle de l'attitude naturelle, cette intersubjectivité s'étend jusqu'au langage que nous utilisons pour parler de *notre monde*⁸⁸. 3/ Et, finalement, Husserl prend le soin de souligner que l'opération de la réduction phénoménologique ne signifie pas son congé – loin de là – à ce thème de l'intersubjectivité⁸⁹.

Husserl ne se contente pas de reconnaître la dimension intersubjective de la logique et de la science. Il a même conçu une nouvelle méthode qui a pour unique fonction d'identifier cette détermination sociale et communautaire des vérités scientifiques. Pour reprendre l'exemple mentionné par Husserl, il faudrait être un peu bête pour refuser de considérer que le théorème de Pythagore possède une constitution intersubjective (*cf. Hua XX/2*, p. 20). Le véritable défi philosophique est ailleurs. Après avoir concédé cette évidence, tout le problème est de mesurer la contribution effective et véritable de l'intersubjectivité à la constitution du langage et des vérités scientifiques. Il ne suffit pas qu'une opinion soit intersubjectivement partagée pour être une vérité scientifique, même si l'on conçoit difficilement comment une vérité scientifique pourrait en être une si elle n'est pas valide de façon intersubjective. Afin d'éviter certains lieux communs qui érigent la profondeur intersubjective de toute connaissance ou de toute énonciation en banalité, Husserl

⁸⁷ Voilà la formulation que Husserl donne à cette découverte : « Si on comprend cet « en soi » de la vérité et de l'objectivité en lui donnant le sens de la science, ceci veut alors dire intersubjectivité » [« Versteht man das „an sich“ bei Wahrheit und Gegenständlichkeit in dem Sinn der Wissenschaft, dann drückt es Intersubjektivität aus »] (*Hua XX/2*, p. 18).

⁸⁸ « Nous nous saisissons comme des sujets appartenant un groupe de communication ouvert de façon indéterminé pouvant être tour à tour élargi ou rétréci ; nous saisissons le monde qui apparaît à chacun comme un monde intersubjectivement « commun », nous saisissons chaque « il y a » comme prétendant à une validité intersubjective. » [« Wir fassen uns als Subjekte eines unbestimmt offenen, zu erweiternden und zu verengernden kommunikativen Verbandes ; wir fassen die Welt, die uns jeweils erscheint, als intersubjektiv „gemeinsame“ Welt, wir fassen jedes „Es ist“ als intersubjektive Geltung prästendierendes »] (*Hua XX/2*, p. 19).

⁸⁹ Husserl insiste sur le fait que le « nous » qui intervient lorsqu'il dit que « nous suspendons la thèse du monde » n'a rien de rhétorique et qu'il faut le prendre au pied de la lettre. *Cf. Hua XX/2*, p. 19.

nous invite à pratiquer une sorte de « déconstruction » (*Abbau*). Les énoncés scientifiques possèdent une couche intersubjective, mais il s'agit d'une couche superficielle qui repose sur une couche pré-expressive et expérientielle qui vient lui donner son fondement. En adoptant la patience de l'archéologue, il faudra donc parvenir à démanteler et déconstruire l'unité intentionnelle de l'expression, ce qui permettra alors de distinguer les différentes couches et comprendre les rapports complexes que l'expression entretient avec l'expérience muette et intuitive (*Hua XX/2*, p. 23). Seule une telle démarche permettra d'identifier clairement la nature intersubjective de la science et du langage.

Avec la déconstruction, Husserl entreprend donc de déterminer si la communication intersubjective permet de rendre compte de l'usage que nous faisons du langage lorsque nous nous livrons à une activité scientifique. Une réponse affirmative signifierait aussitôt que cette couche intersubjective absorberait complètement le discours scientifique, qui serait, lui aussi, à comprendre comme une forme de communication intersubjective. Au contraire, si Husserl parvenait à démontrer que les énoncés scientifiques ne sont pas des énoncés communicatifs, ceci permettrait de compliquer les rapports de la vérité scientifique et de l'intersubjectivité en faisant apparaître une couche expérientielle qui se situerait en deçà de toute communication intersubjective.

Ma prétention n'est pas d'épuiser la richesse d'un texte qui a l'avantage de nuancer la description plutôt télégraphique que la première *Recherche* proposait de l'échange communicationnel. Je me contenterai ici de mentionner le point de gravité autour duquel les analyses de Husserl ne cessent de se distribuer tout au long de ce texte : dans la communication, les mots que je prononce possèdent une incarnation charnelle. À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl n'avait pas vraiment investi le champ de l'intersubjectivité, ce qui explique sans doute le traitement un peu négligeant qu'il offre de la communication. Par contre, déjà en 1914, Husserl dispose d'une théorie de l'intersubjectivité reconnaissant que la chair est la condition de possibilité de toute forme d'intersubjectivité⁹⁰. Dès lors, la prise en compte de la

⁹⁰ Dans les *Idées directrices II*, une formulation générale de ce principe sera proposée: l'idée d'une âme sans chair est inconcevable, puisque qu'il faudrait postuler – ce qui serait absurde – l'existence d'une subjectivité solipsiste, complètement repliée sur elle-même. Dans un passage qui ne manque pas de piquant et dont il a le secret, Husserl en conclut que même les spectres possèdent une chair : « En soi, il serait alors pensable que des esprits n'apparaissent pas seulement à une subjectivité, mais aussi à l'intersubjectivité, et par conséquent qu'ils se manifestent de façon conséquente dans une expérience intersubjective sur le fondement de purs et simples fantômes, même par exemple d'ordre visuel. Si,

couche intersubjective des signes ne peut mener à autre chose qu'à la découverte de leur incarnation. Husserl se contente donc de consigner une évidence lorsqu'il soutient, dans « La constitution de l'expression » que les mots ont une chair (*Hua XX/2*, p. 25)

Ce retournement permet d'ajouter une prothèse étonnamment pragmatique à la théorie husserlienne du signe, qui est guidée par deux axes majeurs.

1. Tout d'abord, la nature charnelle de l'expression lui assigne inévitablement un contexte. Il s'agit d'un point sur lequel Husserl ne cesse de revenir : la chair est ce qui ancre le sujet dans l'espace. Comme le proclame la formule consacrée des *Méditations cartésiennes*, la chair est toujours « ici » (*Hua I*, §53, p. 165 [p. 146]). Derrière cette formule paradoxale se cache une profonde évidence phénoménologique : la chair est un « point zéro » (*Hua IV*, §41, p. 223 [p. 158]) à partir duquel l'« ici » se rapporte au « là-bas ». Ce qui est là-bas s'oppose toujours, par la distance qui le sépare de ma chair, à un ici. De là à conclure que le discours communicatif se déploie dans des coordonnées indexicales qui se structurent en fonction de la chair même du locuteur, il n'y a qu'un pas que Husserl n'hésite pas à franchir :

Les signes apparaissant prennent place dans le monde apparaissant du locuteur, monde dans lequel il prend place lui-même continuellement. Pendant que nous parlons, nous apparaissions l'un pour l'autre comme étant ici et maintenant des locuteurs dans un contexte réel déterminé⁹¹.

Si les mots s'insèrent dans un contexte, s'ils se déploient selon un régime dont peuvent témoigner les expressions indexicales, c'est tout d'abord parce que ce langage est utilisé par des locuteurs ayant une chair.

2. À ce premier trait s'ajoute un second qui est peut-être encore plus important. Le langage, tout comme la chair, est l'organe de la volonté. Il s'agit d'un point que Husserl rappellera dans les *Méditations cartésiennes* : ma chair est le seul objet sur lequel ma volonté peut exercer son efficace (*Hua I*, §44, p.

donc, la possibilité *a priori* (bien que complètement vide) d'un spectre effectif est également accordée, alors il ressort du même coup qu'un sujet psychique est bel et bien pensable sans corps matériel et, partant, en tant que spectre et non en tant qu'animal naturel, mais en aucune façon sans corps propre du tout. S'il faut qu'un être psychique soit, qu'il ait une existence objective, alors les conditions de possibilité d'une donnée intersubjective doivent nécessairement être remplies. Or, une telle possibilité d'expérience n'est pensable que par l'entremise de « l'intropathie » qui présuppose, quant à elle, un corps propre qui peut faire l'objet d'une expérience intersubjective » (Je souligne, *Hua IV*, §21, p. 143 [p. 95]).

⁹¹ [« Die erscheinenden Zeichen ordnen sich dabei in die dem Sprechenden erscheinende Welt ein, in welche er selbst sich kontinuierlich einordnet. Während wir sprechen, erscheinen wir uns als hier und jetzt in dem bestimmten realen Zusammenhang Sprechende »] (*Hua XX/2*, p. 26).

146 [p. 128]). Ma chair se donne à moi avec l'expérience d'une puissance qui n'est rien d'autre que celle d'un « je peux » faire ceci ou cela. En clair, la chair est un « organe », c'est-à-dire un « outil », un « instrument » qui me permet d'*agir* sur le monde et de le transformer. Cette précision est importante puisque l'on pourrait avoir tendance à oublier que correspond systématiquement au « vouloir-dire » du locuteur un « je peux » accomplir telle ou telle action avec le langage. Parler, c'est agir, c'est faire quelque chose en utilisant pour instrument des signes linguistiques. Comme le note Husserl, l'enchaînement des mots est un « événement pratique qui a la forme d'un faire » (*Hua XX/2*, p. 28). Comme le montre ce passage, Husserl n'aurait très certainement pas contesté l'idée que « les mots sont aussi des actes » (*PU*, §564)⁹².

Ces jalons posés, nous sommes maintenant en mesure de donner sa juste valeur à l'accident de parcours que représente le recours au discours solitaire dans les *Recherches logiques* qui voisine dangereusement le monstre du langage privé (*Supra*, p. 246). En effet, une lecture rapide de « La constitution de l'expression » désamorce les malentendus que ne manque pas de provoquer le recours au soliloque dans la première *Recherche*. L'objectif du recours au soliloque est malheureux, car il pourrait donner l'impression qu'il s'agit de montrer que la signification d'une expression est une entité entièrement privée et intérieure. Comme le montre le §6 de « La constitution de l'expression », le but n'est pas de paver la voie à un quelconque langage privé, mais plutôt d'établir la possibilité de principe d'un discours purement théorique. Lorsque je communique avec quelqu'un, je suis conscient du fait que *je* m'adresse à *quelqu'un*⁹³. Cet usage communicatif est omniprésent dans l'attitude

⁹² Husserl prend ici très au sérieux cette analogie de la chair et du mot. Nous avons tous fait l'expérience de la différence qui sépare l'expérience de se déplacer librement et celle d'être déplacé contre sa volonté. Toujours selon « La constitution de l'expression », on retrouve cette distinction au niveau de l'agir communicationnel puisqu'il y a bien une différence entre ce que l'on peut faire volontairement avec le langage (promettre, ordonner) et ce que l'on fait malgré soi (froisser, émouvoir, encourager, etc.). Par un chemin inattendu, Husserl retrouve la distinction de l'illocutoire et du perlocutoire sans qu'elle soit néanmoins pensée et théorisée jusqu'au bout. *Il n'en demeure pas moins qu'utiliser le langage est une manière de se comporter puisque le langage, tout comme la chair, se trouve à l'interface du vouloir et du faire.*

⁹³ « Je "sais" pour ainsi dire – bien que ce ne soit pas sous un mode prédicatif – que je m'adresse à quelqu'un d'autre ; tout comme je me représente cet autre, je me représente moi-même, et je même de cette manière, comme sujet humain effectif. » [« Ich „weiß“ sozusagen, obshon nicht in prädikativer Weise, dass ich mich an einen anderen wende ; wie den anderen stelle ich mich selbst vor und setze mich dabei sogar als reales Menschengeschehen »] (*Hua XX/2*, §6, p. 46).

pratique qui caractérise notre commerce quotidien et ordinaire avec le langage. Husserl ne nie pas ce fait évident. Par contre, cette « pratique » du langage ne doit pas gommer pour autant la possibilité d'un usage scientifique et théorique du langage. Or, un tel usage théorique du langage s'exerce nécessairement de la communication puisque l'un des traits topiques du discours scientifique est qu'il repose sur un « total oubli de soi » (*in völliger Selbstvergessenheit*) (*Hua XX/2*, §6, p. 46). En somme, lorsque je tiens un discours purement scientifique, l'identité du locuteur ne doit jouer aucun rôle. Voilà pourquoi il faut adopter un complet oubli de soi-même.

Le passage à l'attitude théorique consiste donc à mettre hors-jeu la conscience que j'ai de moi-même en tant que personne individuelle ainsi que la connaissance que je peux avoir des personnes qui constituent mon auditoire. Énoncer une vérité scientifique, ce n'est pas communiquer une information à quelqu'un ; voilà pourquoi il est si important de détacher l'expression logique de la strate intersubjective du langage qui recouvre l'usage communicatif que nous pouvons faire de ce dernier. L'erreur de la première *Recherche* était de croire que le soliloque permettait d'illustrer cet usage théorique et non communicatif du langage. Sur ce point, Husserl avait doublement tort. D'une part, même si Husserl s'empresse de faire quelques réserves à ce propos, le soliloque ne correspond pas à un usage théorique du langage. Pour reprendre l'exemple des *Recherches*, lorsque je m'interpelle en me disant « Tu as mal agi », nous ne sommes pas exactement en présence d'un énoncé théorique qui mettrait hors-circuit la conscience que j'ai de moi-même. Il s'agit plutôt d'un cas de conscience morale qui repose sur la conscience que j'ai de mes actions et de mon soi. D'autre part, ce n'est pas parce que je décide de parler à haute voix que je fais nécessairement un usage communicatif du langage. Lorsque je réfléchis à haute voix et que je tente de trouver une solution à un problème théorique, je ne communique rien du tout, même s'il ne s'agit pas d'un discours qui se tient dans le silence de l'âme :

Tout comme le rapport actuel aux autres, mon rapport à moi en tant que personne qui parle peut être supprimé ou à tout le moins mis « hors de fonction », en demeurant ainsi éloigné du contenu thématique de la conscience et au premier chef de ses éléments positionnels : il en va de même, lorsque dans la réflexion théorique, je suis totalement absorbé par les choses, je pose des jugements et fais des affirmations dans un total oubli de soi⁹⁴.

⁹⁴ [« Wie die aktuelle Beziehung zu anderen kann auch die auf mich selbst als sprechende Person fortfallen oder mindestens „außer Funktion“ treten, dem thematischen Bestand des Bewusstseins und

Husserl s'est donc trompé lorsqu'il a sorti de son arsenal l'exemple du soliloque pour démontrer qu'un usage théorique, expressif et non communicatif du langage est possible. Le but n'est pas de défendre l'idée d'un usage essentiellement privé des signes linguistiques, mais d'établir la possibilité de principe d'un usage purement théorique du langage laissant de côté les préoccupations pratiques qui se déploient habituellement au sein de l'échange communicationnel.

vor allem seinem Setzungsbestand fern bleiben : wie wenn ich im theoretischen Nachdenken den Sachen ganz hingegeben urteil bzw. aussage „in völliger Selbstvergessenheit“] (*Hua XX/2*, p. 46).

Conclusion

Après ce parcours périlleux et parfois aride, trois grandes découvertes méritent d'être soulignées et mises en relief.

1. J'aimerais tout d'abord souligner l'intérêt de l'interprétation proposée du langage privé qui est autonome du projet de comparaison avec la phénoménologie husserlienne. Je crois être parvenu à établir que l'argument du langage privé n'est pas une démonstration crypto-hégélienne de la nature essentiellement publique et sociale du langage. La cible de l'argument du langage privé est à la fois beaucoup plus précise et ambitieuse. Il s'agit en réalité d'une réfutation en règle d'une théorie défailante du signe qui remonte au moins jusqu'à Locke et qui consiste à expliquer le rapport entre le signe et la signification en posant l'hypothèse qu'ils sont unis par une relation psychologique et causale d'association. Cette théorie est insatisfaisante et doit être rejetée, car elle est inapte à rendre compte de ce qu'est un signe linguistique, qui tire en réalité sa signification du fait qu'il est gouverné par des règles grammaticales dictées par la fonction que chaque signe remplit au sein du système de la langue. Accessoirement, cette critique nous a conduits à l'introduction d'une distinction entre l'expression dotée d'une signification et le simple signal. Wittgenstein fait un usage plutôt parcimonieux du concept de signal, mais il permet de donner une formulation particulièrement claire à l'argument du langage privé. Le mythe du langage privé découle du fantasme que nous inspire l'idée d'un langage purement associationniste et causal qui nous permettrait de signaler nos états mentaux sans les exprimer et passer par la médiation des règles de la grammaire.
2. De plus, la reconstruction proposée a aussi pour mérite d'être en mesure de faire justice aux passages les plus problématiques de Wittgenstein où il rapproche l'expression linguistique du cri inarticulé. En montrant la profonde continuité qui unit l'expressivité naturelle de nos comportements et l'expressivité conventionnelle que possèdent les signes linguistiques, ceci m'a permis de mettre en lumière l'air de famille que partagent le cri et l'expression tout en enregistrant l'écart qui les sépare inévitablement (après tout, il ne faut pas l'oublier, l'expression possède une articulation

grammaticale que le cri ne possède pas). Cela ne m'a pas empêché de retrouver en fin de parcours les conclusions les plus éculées du wittgensteinisme : l'intérieur et l'extérieur possèdent une unité expressive et logique qui fait en sorte que l'on ne peut pas concevoir l'intériorité en dehors de son éventuelle extériorisation.

3. Finalement, le présent chapitre a permis d'établir que l'argument du langage privé ne permet pas vraiment d'inquiéter le projet phénoménologique. En effet, lorsqu'on prend la peine d'étudier la théorie husserlienne de l'expression dans ses mutations infinies, la découverte est aussi surprenante qu'impressionnante : loin de prêter flanc à une éventuelle critique de Wittgenstein, les analyses de Husserl ne font que confirmer l'intuition de l'auteur des *Recherches philosophiques*. On ne peut pas rendre compte du rapport que l'expression entretient avec ce qu'elle exprime à partir d'un modèle empiriste et associationniste. Mais ce n'est pas tout. Non seulement Husserl trace une distinction entre le signal et l'expression, mais il soutient, lui aussi, que l'une des lignes de fracture permettant de mesurer l'écart entre ces deux types de signes, c'est l'absence de grammaticalité qui caractérise le signal.

En raison de la complexité du sujet, cette démonstration possède malheureusement quelque chose d'inachevé et d'incomplet. Afin de vraiment pousser l'esprit de cette comparaison jusqu'au bout, il aurait fallu se résoudre à rouvrir le dossier volumineux de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité et poser la question de l'articulation de la chair et de l'expression. J'espère néanmoins que les analyses qui ont été menées jusqu'à maintenant avaient un pouvoir suggestif suffisant pour convaincre le lecteur qu'une telle entreprise – aussi titanesque soit-elle – ne ferait probablement que donner davantage de profondeur au rapprochement que je défends ici entre Husserl et Wittgenstein. Étant donné que le père de la phénoménologie ne cesse de nous inviter à comprendre l'expression linguistique sur le modèle de la chair, il est relativement probable qu'on puisse montrer qu'il y a une continuité, voire une communauté d'essence, entre la chair et l'expression. Pour Husserl, l'unité de l'âme et de la chair possède une nature expressive, ce qui vient corroborer les intuitions de Wittgenstein.

Je suis le premier à être conscient du fait qu'il est un peu facile et paresseux de tenir de tels propos programmatiques. Même si je crois qu'une telle démarche permettrait d'enrichir singulièrement la comparaison, le sol raboteux du détail des textes risque de nous poser plusieurs problèmes. Pour donner une idée vague de ces problèmes, je profite de l'occasion pour énoncer l'inévitable limite d'un rapprochement avec Wittgenstein. La chair et l'expression, même si elles sont unies par un profond air de famille, représentent pour Husserl deux thèmes différents qui ont connu un développement autonome et indépendant. Il ne s'agit pas de vases communicants comme c'est le cas avec le comportement naturel et l'expression linguistique chez Wittgenstein. Les mots sont des gestes et parler est très certainement une manière de se comporter. Mais, chez Husserl, ces constats ne dépassent jamais ce degré de généralité parce que la chair fonctionne presque toujours comme un simple objet de comparaison qui permet de faire ressortir certains traits topiques de l'expression. Bien que je doute fortement de la validité générale du reproche que l'on adresse généralement à Husserl selon lequel sa philosophie serait trop « intellectualiste », je crois qu'il est juste de dire que la conception qu'il se fait de l'expression est « intellectualiste » si l'on donne à ce concept le même sens que celui que Merleau-Ponty lui réserve dans *La structure du comportement*⁹⁵. Même si Husserl a toujours reconnu l'analogie entre l'expression et la chair au point de comprendre l'un à partir de l'autre, Husserl s'est toujours méfié des théories qui voudraient voir dans nos comportements linguistiques un simple prolongement de nos comportements naturels. Certes, il y a des textes des années 1930 qui consacrent le divorce définitif avec cet intellectualisme, mais, pour un wittgensteinien, cette tentative s'avère encore plus douteuse et problématique. Lorsqu'on considère des textes comme « La phénoménologie de la communication » ou « L'enfant », il est difficile de ne pas parvenir à la conclusion que les dernières tentatives de Husserl sombrent dans un psychologisme un peu gênant⁹⁶. En tout cas, ces analyses s'écartent singulièrement du cadre d'analyse wittgensteinien comme le montre indirectement l'ouvrage de Félix Duportail qui retrouve dans la phénoménologie de la communication du dernier Husserl la théorie du langage proposée par Grice (qui

⁹⁵ *Supra*, p. 190.

⁹⁶ Ceci n'entame en rien l'intérêt philosophique de ces analyses. Emmanuel Housset a d'ailleurs proposé une lecture passionnante de « L'enfant ». Emmanuel HOUSSET, 1997, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, p. 141 et *sq.*

nous a justement servi de contrepoids pour faire ressortir l'originalité de la position de Wittgenstein)⁹⁷.

Cette difficulté est beaucoup plus grave qu'elle n'y paraît au premier abord. La continuité du comportement et de l'expression a pour vertu principale de neutraliser toutes les perplexités qui gravitent autour de la notion d'autorité de la première personne. Le problème de l'articulation de l'intériorité et de l'extériorité ne se pose pas puisque, naturellement, nos états mentaux intérieurs s'extériorisent dans nos comportements. Cette prémisse possède un avantage immense puisqu'elle permet de faire l'économie de la thèse problématique selon laquelle on croit ce que je dis à propos de ma vie mentale parce que je suis dans une position privilégiée pour observer et percevoir ce qui se passe à l'intérieur de moi. Lorsqu'on se rappelle que Wittgenstein rejette toutes les théories philosophiques qui voudraient fonder l'autorité de la première personne sur le rapport épistémique que le sujet entretiendrait avec lui-même grâce à la capacité qu'il aurait de percevoir ou d'observer sa propre intériorité, on comprend alors la taille des enjeux philosophiques qui se profilent à l'horizon. Si Husserl décide de ne pas faire reposer son analyse de l'expression sur le constat de la continuité du comportement et de l'expression, il lui incombe immédiatement la tâche de démontrer comment la phénoménologie peut expliquer le phénomène de l'autorité de la première personne sans la suspendre à une forme d'introspection contre laquelle Wittgenstein a formulé des objections très sérieuses.

En d'autres termes, après avoir constaté l'unité fusionnelle de l'intériorité et de son expression, il faudra bien évoquer le second trait de l'entreprise phénoménologique qui a été la cible des tirs nourris des wittgensteiniens. Le discours phénoménologique ne repose-t-il pas en effet sur le présupposé selon lequel la conscience peut observer ses propres vécus pour les décrire ?

⁹⁷ Félix DUPORTAIL, 1999, *Phénoménologie de la communication*, Paris, Ellipses.

B. LE LANGAGE DE L'INTÉRIORITÉ ET LA DÉFINITION DE SES CONCEPTS

Introduction

Pour reprendre une belle image de Wittgenstein, le solipsiste se compare à une mouche prisonnière d'une cloche-à-mouche qui ne cesse de s'affoler (*NPESS*, p. 74). À cet égard, on ne peut s'empêcher de penser qu'il ne suffit pas à Husserl de distinguer l'expression, le signal et l'indice pour sortir de cloche-à-mouche de Wittgenstein. En effet, nous n'avons traité, jusqu'à maintenant, que d'un seul versant de l'argument du langage privé. Certes, cette distinction du signal et de l'expression s'avère absolument centrale. Toutefois, l'importance véritable de cette distinction ne doit à aucun moment nous conduire à oublier la dimension épistémologique de l'argument du langage privé. Cette dernière se résume à l'interrogation suivante : comment pouvons-nous connaître avec certitude l'identité des états mentaux composant notre vie intérieure ? Lorsque je ressens une certaine douleur, je peux utiliser mon concept de douleur pour exprimer la sensation que j'ai en ce moment. Mais qu'est-ce qui me permet d'être absolument certain que j'ai appliqué ce concept de manière correcte et légitime ?

Selon le diagnostic de Wittgenstein, derrière cette perplexité se terre une confusion qui nous livre directement aux affres du scepticisme. En effet, en prenant au sérieux cette interrogation épistémologique, le philosophe se croit obligé de développer une théorie du fonctionnement de l'esprit : grâce à un « sens interne » à la nature occulte, nous pouvons percevoir les états mentaux notre vie intérieure. De même que je reconnais que l'objet situé au milieu de ma cuisine est une table, c'est en regardant ma colère avec mon « œil mental » que je parviens connaître mon sentiment. Aussi séduisant que puisse paraître ce modèle, il fait malheureusement sombrer la sémantique dans un trou noir. En effet, une fois que l'on entérine une telle représentation du fonctionnement de la sphère mentale, la possibilité même de distinguer un usage correct et un usage incorrect du langage se trouve immédiatement ruinée. Dès que les mots

« colère » ou « joie » tirent leur signification de l'objet qu'ils désignent, je deviens absolument incapable de déterminer si je donne la même signification à ces mots que celle que lui confère mon prochain.

La stratégie retenue par Wittgenstein pour crever cet abcès est à double détente. D'une part, Wittgenstein conteste l'idée que les critères guidant notre usage du langage puissent être privés et intérieurs. D'autre part, Wittgenstein s'attaque à l'image qui se trouve à l'origine de cette crampe mentale en niant que nous entretenons un rapport théorique, gnoséologique et épistémique avec notre propre intériorité. Dès lors, il devient vain de se demander comment l'on peut *savoir* que nous avons tel ou tel état mental puisque l'idée même que nous ayons une quelconque connaissance de notre intériorité est fausse et viciée en son principe. L'argument de Wittgenstein se démarque par sa simplicité : pour *connaître* mon intériorité, je devrais l'observer. Or, justement, l'image de l'observation s'avère trompeuse, car elle ne rend pas compte de façon satisfaisante du rapport que nous entretenons avec notre propre intériorité.

Il s'agit probablement de l'élément qui risque de semer la zizanie entre Wittgenstein et Husserl puisque la phénoménologie présuppose qu'il est effectivement possible de parvenir à une connaissance de la subjectivité. Nous pouvons connaître nos états mentaux, et la réflexion phénoménologique a pour prémisse fondamentale la ferme conviction qu'il est possible d'affiner et de préciser cette connaissance. Faut-il en conclure que la phénoménologie est suspendue à une possibilité qui se trouve délibérément niée par Wittgenstein ? On aura beau faire jouer à l'infini les subtilités du vocabulaire de Husserl (qui distingue l'introspection, la perception interne, la réflexion naturelle et la réflexion phénoménologique), il semble impossible de réconcilier la phénoménologie husserlienne et la grammaire philosophique sur ce point. En raison de la nature des enjeux philosophiques en présence, il sera important d'apporter une réponse franche à cette question en évitant de négliger les différences séparant la phénoménologie de la grammaire philosophique.

Chapitre V : Définition ostensive et langage privé

Selon l'interprétation que je défends, l'argument du langage privé porte prioritairement sur la nature du signe linguistique et récuse toute théorie philosophique se proposant de briser l'unité expressive de l'intériorité et de l'extériorité. Ce choix herméneutique et stratégique m'a permis de prendre au sérieux l'expressivisme de Wittgenstein (qui présuppose la reconnaissance de la profonde continuité des comportements naturels et des expressions linguistiques) en faisant sauter le verrou des lectures « intellectualistes », qui ont justement la propension à nier cette continuité du comportement naturel et de l'expression linguistique. Ce découpage du texte de Wittgenstein a cependant le défaut de laisser de côté une série de thèmes connexes habituellement rangés dans le tiroir du langage privé. Je songe ici en particulier l'interprétation de l'argument du langage privé de John McDowell que je n'ai traité jusqu'à maintenant que par prétériton. Selon le jugement de l'auteur de *Mind and World*, l'argument du langage privé représenterait tout d'abord une déconstruction en règle de ce qu'il est convenu de nommer depuis Sellars « le mythe du donné » (*The Myth of the Given*)¹.

Dans *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars s'attaque en effet au « mythe » constituant le cœur de l'empirisme logique échafaudé par Russell et Carnap. Selon Sellars, cette épistémologie dommageable est imputable à une conception naïve de l'articulation de l'expérience immédiate et de la sphère conceptuelle. Sellars refuse avant tout l'idée d'ascendance cartésienne selon laquelle l'expérience sensible représenterait une forme de connaissance sur laquelle reposerait la totalité de l'édifice de la science. En redistribuant de façon durable les cartes de l'épistémologie moderne, *Empiricism and Philosophy of the Mind* creusera la différence catégorielle opposant la

¹ McDowell donne à cette thèse la formulation suivante : « L'idée est que le « locuteur privé » succombe à une version du dualisme du schème et du contenu : sa pensée, tel que mentionné plus haut, est un flux composé d'items non conceptuels qui justifie leur conceptualisation. » (John McDOWELL, 1998, « *One Strand in the Private Language Argument* », *Mind, Value, & Reality*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 280).

sensation à la connaissance. Voir que les choses sont comme ceci ou cela, ce n'est pas encore les connaître : voilà l'intuition fondamentale de Sellars².

La conséquence la plus immédiate de ce coup de fêrule est sans doute la suivante : des faits épistémiques ne peuvent pas être expliqués et analysés à l'aide de faits non épistémiques³. En clair, si vous voulez vérifier la vérité d'une connaissance et déterminer quel est son contenu, vous ne pouvez faire appel qu'à d'autres connaissances. Tout fait ne possédant aucune valeur épistémique, c'est-à-dire aucune valeur de connaissance, est incapable de rendre compte de la nature de nos connaissances. À bon droit, Sellars remarque qu'il s'attaque ainsi à une forme dévoyée du sophisme naturaliste, qui consiste à tenter de déduire des jugements normatifs à partir de faits naturels. Ceci suggère évidemment que le concept de connaissance constitue un concept intrinsèquement normatif. Cette remarque n'est pas très étonnante : après tout, il n'y a de la connaissance que là où il y a possibilité de justification. Toutefois, le principe philosophique que l'on peut tirer de cette évidence n'en est pas moins surprenant : puisqu'elle est vide de tout contenu normatif, on doit renoncer à l'idée — par ailleurs si séduisante — que la perception banale d'un arbre appartient à une forme basique et fondamentale de connaissance.

Voilà une thèse pour le moins déroutante : il ne suffit pas de *voir* l'arbre situé dans le jardin pour *savoir* qu'il y a un arbre dans le jardin. Sellars n'entend pas nier que l'expérience sensible contribue d'une quelconque façon à l'acquisition de certaines connaissances. Il y a bel et bien des connaissances non inférentielles (c'est-à-dire des connaissances qui ne sont pas déduites d'autres connaissances) qui dépendent de la perception. En revanche, ces connaissances ne détiennent nullement l'indépendance et la simplicité que voulait notamment leur octroyer Descartes. On ne peut presser notre expérience sensible afin d'en extraire une quelconque connaissance sans acquérir au préalable toute une batterie de concepts, ce qui nous interdit d'emblée de considérer que ces connaissances seraient plus immédiates ou originaires que les autres. Pour reprendre l'exemple imaginé par Sellars de la cravate de John, avant même de pouvoir *savoir* ce

² Wilfrid SELLARS, 1997, *Empiricism and the philosophy of Mind*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 13.

³ Sellars résume ainsi ce principe fondamental : « Maintenant, l'idée que des faits épistémiques pourraient être réduits sans problème (*remainder*) – même en principe – à des faits non-épistémiques est, je crois, une erreur profonde. » (*Ibid.*, p. 19).

que le concept vert signifie et donc de savoir que la cravate est verte ou non, je dois maîtriser les concepts d'*être*, d'*apparence*, d'*objet*, de *surface* et de *couleur*. Il ne suffit donc pas de percevoir pour savoir ce qu'est le vert puisque, justement, ce n'est pas par le simple exercice de la perception que nous en venons à maîtriser la signification de ces concepts⁴. Ainsi, les concepts phénoménologiques nous permettant de décrire notre expérience visuelle dépendent de concepts non phénoménologiques, qui ne peuvent pas être expliqués ou définis par l'expérience sensible.

Sellars avance ici un argument holiste qui se déploie sur un terrain épistémologique et linguistique. La conclusion s'avère en effet épistémologique puisqu'elle établit que les connaissances non inférentielles supposément « directes » et « immédiates » que nous offre la perception dépendent en réalité de connaissances inférentielles, qui n'appartiennent pas au domaine de l'expérience sensible⁵. Sellars renverse donc l'épistémologie cartésienne telle que mise en chantier par les *Regulae*, qui stipulaient que les connaissances médiates et indirectes issues de la déduction doivent elles-mêmes se fonder sur une connaissance immédiate et intuitive⁶. Ensuite, Sellars rejette la théorie « thermométrique » du concept⁷. Ce n'est pas parce qu'un objet cause en moi une représentation de vert que la connaissance de la signification de ce concept dépend logiquement de cette expérience de perception. Par ces chemins, Sellars parvient ainsi à délester la philosophie de la théorie « fido »/fido voulant qu'il suffise d'associer à un terme la bonne référence pour maîtriser sa signification⁸. On trouve ici une idée qui fonctionnait à plein régime dans les analyses de Wittgenstein dans les *Cours de Cambridge de 1930–1932*. Le mot « vert » tire sa signification non pas d'une quelconque expérience immédiate qu'il permettrait de désigner, mais bien plutôt de la place qu'il occupe au sein du système de notre langage.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ Je paraphrase ici un point particulièrement bien expliqué par Brandom dans son commentaire de *Empiricism and the Philosophy of the Mind*. Cf. Robert BRANDOM, 1997, « Study Guide », *Empiricism and the philosophy of Mind*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 13.

⁶ René DESCARTES, 1953, « Règles pour la direction de l'esprit », *Œuvres*, Pléiade, Paris, Gallimard, p. 45.

⁷ Wilfrid SELLARS, 1997, *Empiricism and the philosophy of Mind*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 68.

La première conséquence de la déconstruction du mythe du donné correspond sans doute à l'éjection de l'interprétation naïve de la définition ostensive, qui, soit dit en passant, découle de la distinction russellienne des *connaissances par acquaintance* et des *connaissances par description*. Selon la théorie de Russell, je peux connaître, par exemple, ce qu'est un merle bleu en percevant directement l'un de ces formidables oiseaux (connaissance par acquaintance) ou en m'en remettant à la description que pourrait m'en faire quelqu'un d'autre (connaissance par description)⁹. Fortifié par un tel dualisme, il semble inévitable d'en conclure que nous disposons de deux méthodes pour définir la signification d'une expression et *connaître* ce qu'elle désigne. D'une part, je pourrais très bien définir le concept de merle bleu en employant d'autres termes (par exemple : « oiseau », « bleu », etc.) Généralement, on qualifie de « verbale » ce premier type de définition, car elle se contente de faire appel à d'autres mots préalablement définis pour *décrire* l'objet désigné. D'autre part, si je contemple un tel oiseau, je pourrais toujours expliquer la signification de ce concept à mon interlocuteur en lui pointant l'oiseau en question. Voilà ce qui correspond à ce que les philosophes analytiques nomment une « définition ostensive ». Tant qu'on en reste à ce niveau de généralité, cette distinction est inoffensive et elle exprime sans doute une profonde vérité grammaticale. Cette analyse risque cependant de s'ensabler très rapidement lorsqu'on tente de cerner précisément le gond autour duquel s'organise cette distinction. L'erreur serait de croire que la définition verbale mettrait en relation des mots alors que la définition ostensive établirait une connexion entre un mot et un objet extralinguistique. Il s'agit bien évidemment d'une version du mythe du donné puisque cette analyse nous conduit à postuler que les définitions ostensives constituent des propositions indépendantes et autonomes qui se fonderaient exclusivement sur une perception. Là-contre, il faut rappeler à l'empiriste que la possibilité même de la définition ostensive présuppose la possession d'une batterie de concepts qui ne peuvent être définis que de manière verbale. Voilà sans doute pourquoi Sellars s'est rabattu sur cette théorie au

⁹ Bertrand RUSSELL, 1965, *Problèmes de philosophie*, Paris, Petite bibliothèque Payot, tr. fr. de S. M. Guillemin, p. 54 et sq.

premier abord déroutante selon laquelle la signification d'une expression ne correspond pas à la relation qu'elle entretient avec ce qu'elle désigne¹⁰.

Cet exposé télégraphique n'a aucune prétention à l'exhaustivité et sa seule fonction est de préciser à grands traits ce que McDowell veut dire lorsqu'il soutient que l'argument du langage privé entretient un lien souterrain avec la critique du mythe du donné que l'on trouve chez Sellars et ailleurs. Dans cette optique, j'aimerais apporter deux précisions relativement à ce rapprochement que nous propose McDowell. 1/ D'une part, je crois qu'il est tout à fait juste de prétendre que l'argument du langage privé constitue une réfutation implicite du mythe du donné. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier amplement, le mythe de l'intériorité auquel Wittgenstein nous permet de renoncer est étroitement lié au mythe du donné attaqué par Sellars. Wittgenstein rejette, lui aussi, l'idée que la signification de certains concepts posséderait pour assise une expérience interne et immédiate. Sans surprise, on trouve chez Wittgenstein une réévaluation critique similaire du rôle que joue la définition ostensive au sein de notre langage. 2/ Loin de contredire l'importance de la distinction signal/expression, ce deuxième volet que l'on doit ajouter à notre interprétation du langage privé conforte le choix herméneutique qui a présidé à l'écriture de cette thèse. Comme nous pourrons le vérifier à l'instant, cette critique de la définition ostensive découle directement de la remise en cause de toute conception signalétique et associative du langage. En clair, j'estime qu'il est impossible de se rallier à la conception de la définition ostensive que Wittgenstein critique tout en souscrivant à la conception qu'il se fait du langage et dont le centre de gravité est la notion d'expression.

5.1. La tentation phénoménologique de Wittgenstein : le problème des couleurs

Dans le but de faire monter encore davantage les enchères, je tiens à souligner que ce mythe du donné correspond en réalité à une tentation qui, pour Wittgenstein, a eu le nom de « phénoménologie ». Étant donné le rôle que joue l'exemple des couleurs dans la mise en place du mythe du donné, cette coïncidence ne vient que confirmer la

¹⁰ *Ibid.*, p. 64 et *sq.*

description qu'en avait donnée Sellars. Les couleurs représentent peut-être les concepts exigeant de façon la plus expresse une définition ostensive. En effet, comment peut-on définir le mot « rouge » sans pointer un échantillon ? Le fantasme d'une connaissance autonome et indépendante exclusivement fondée sur une sensation procède aussi de la question de la couleur. Il suffit de lire Russell pour prendre la pleine mesure du pouvoir de fascination que possède le cas particulier de la couleur dans l'échafaudage du mythe du donné : « Je ne peux pas me résoudre à considérer que la différence entre ma perception de la tache rouge, et le fait pour la tache d'être rouge d'être là sans être perçue, est une question de présence ou d'absence de relations entre elle et d'autres objets de la même espèce¹¹. » Il y a quelque chose de fondamentalement contre-intuitif dans la théorie holiste de la couleur. Sans parler du fait que le concept de rouge dépend de concepts non phénoménologiques (objet, surface, apparence, etc.), il paraît difficile de contester que ma perception du rouge ne dépend pas de l'existence des autres couleurs. Comme le note encore Russell : « Il me semble possible d'imaginer un esprit qui n'existerait que pendant une fraction de seconde, verrait le rouge, et cesserait d'exister avant d'avoir eu une autre expérience¹². » N'est-il pas évident que cet esprit pourrait parvenir exactement à la même connaissance que la nôtre sans avoir perçu les autres couleurs que nous expérimentons chaque jour ?

Élisabeth Rigal a bien montré que c'est tout le navire de l'atomisme logique qui vient s'enliser dans les bas-fonds de la théorie des couleurs¹³. Selon la doctrine de l'atomisme logique telle que formulée dans le *Tractatus*, la vérité des propositions complexes dépend des propositions atomiques et élémentaires qui la constituent. Or, si la dichotomie des propositions complexes et atomiques s'avère juste en son principe, ceci signifie tout d'abord que la vérité d'une proposition atomique ne peut pas dériver d'une autre proposition atomique. Voilà pourquoi Wittgenstein proclame, dans le *Tractatus*, qu'une proposition élémentaire est vraie seulement dans la mesure où elle parvient à *dépeindre* un certain fait. À cela vient bien sûr s'ajouter le principe de bipolarité selon lequel une proposition élémentaire dotée d'une signification peut être

¹¹ Bertrand RUSSELL, 2002, *Théorie de la connaissance*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, tr. fr. J.-M. Roy, p. 35-36.

¹² *Ibid.*, p. 36.

¹³ Elisabeth RIGAL, 1983, « Le vu, le peint et le parlé », *Remarques sur les couleurs*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, p. 92.

vraie ou fausse selon qu'elle dépeint ou non un certain fait. En vertu d'un tel principe, lorsque je nie une proposition vraie, elle devient fausse et inversement. Dans la ménagerie de verre du *Tractatus*, la couleur se présente donc comme un grain que l'analyse logique peine à broyer. Lorsque je dis que la cravate dans la vitrine est turquoise alors qu'elle est verte, j'affirme assurément quelque chose de faux. Pourtant, il serait plutôt bizarre d'en conclure que la proposition « La cravate est turquoise » constitue la négation de « la cravate est verte ». La preuve en est qu'une cravate peut très bien être ni verte ni turquoise. Cette difficulté suggère que la fausseté de la proposition « la cravate est turquoise » dépend de la vérité de la proposition « La cravate est verte », ce qui nous conduit à conclure que les énoncés de couleurs appartiennent à la catégorie des propositions complexes.

La rançon à payer pour une telle décision s'avère plutôt onéreuse d'un point de vue logique : un énoncé portant sur la plus petite tache du champ visuel doit être traitée comme un produit logique susceptible d'être analysé et factorisé. Comme le souligne Wittgenstein dans un passage plutôt codé : « La tache dans le champ de vision doit non pas nécessairement être rouge, mais avoir une couleur : elle est pour ainsi dire environnée par l'espace des couleurs » (*T*, 2.0131). Wittgenstein refuse donc ici d'admettre le scénario imaginé par Russell. Wittgenstein rejette la possibilité qu'une conscience instantanée faisant l'expérience d'une seule couleur puisse *savoir* que l'objet est rouge sans maîtriser le système complexe auquel cette notion appartient. Comme le note Wittgenstein : « Chaque chose se trouve pour ainsi dire dans un espace d'états de choses possibles. Cet espace je puis le concevoir vide, mais non pas la chose privée d'espace » (*T*, 2.013). Cette thèse doit être entendue à la fois en un sens métaphorique et littéral. Je ne peux pas concevoir une chose sans espace ; il s'agit donc d'une vérité philosophique qui avait déjà été épinglée par Kant dans l'*Esthétique transcendantale* de la *Critique de la raison pure* (que je mentionne ici expressément pour préparer le lecteur à affronter le problème de l'*a priori* synthétique sur lequel je reviendrai à l'instant). Toutefois, cette vérité a aussi un sens métaphorique : je ne peux pas concevoir une tache rouge en faisant abstraction du système des couleurs.

En premier lieu, on retiendra la chose suivante : lorsque j'affirme que la cravate est turquoise, ce que j'énonce, c'est en réalité une proposition complexe représentant

une longue conjonction. En clair, je dis que la cravate est turquoise *tout en excluant les autres possibilités*. Soutenir que la cravate est verte revient donc à dire : « La cravate est verte (et elle n'est ni jaune, ni turquoise, ni bleue, ni rouge, etc.) ». Voilà pourquoi Wittgenstein affirme que la tache doit être accompagnée par « l'espace des couleurs ». L'argument le plus fort en faveur d'une telle conception est probablement l'exemple d'*a priori* synthétique monté en épingle par Husserl dans les *Recherches logiques*. Dans un passage célèbre en raison du rôle qu'il a joué dans la polémique de Schlick avec la phénoménologie, Husserl soutient qu'il est impossible de concevoir qu'une tache puisse posséder deux couleurs en même temps. Le phénoménologue tirait de cet exemple la preuve de l'existence de lois aprioriques qui ne sauraient être épuisées par une simple analyse strictement logique (si tel était le cas, il s'agirait d'un *a priori* analytique et non pas synthétique). La conséquence la plus extraordinaire de la théorie du *Tractatus* est qu'elle vient apporter un démenti important à l'interprétation que propose Husserl de cet exemple : « Il est clair que le produit logique de deux propositions élémentaires ne peut être ni une tautologie ni une contradiction. L'affirmation qu'un point du champ de vision a dans le même temps deux couleurs différentes est une contradiction » (*T*, 6.3751). Si « La tache est bleue » et « La tache est rouge » étaient des propositions élémentaires, la vérité de la première devrait être indépendante de la seconde. Dans ce cas, on pourrait vérifier si une tache possède les deux couleurs en même temps. Or, puisque ces deux propositions se contredisent, ceci signifie qu'elles ne représentent pas des propositions élémentaires et que le véritable sens de ce supposé *a priori* synthétique est à chercher dans une analyse logique des énoncés de couleur. Dès lors, si une tache ne peut pas posséder deux couleurs en même temps, c'est tout simplement parce que la proposition « La tache est bleue » contient aussi l'affirmation « La tache n'est pas rouge », qui entre inévitablement en contradiction avec l'énoncé « La tache est rouge ». Cette impossibilité qui fascine Husserl constitue donc une impossibilité logique liée à ce que Wittgenstein nomme « la structure logique de la couleur » (*T*, 6.37351).

Avant de jeter l'*a priori* synthétique aux ordures, il faudrait cependant se demander si cette analyse peut être maintenue jusqu'au bout. Dans les *Remarques philosophiques*, Wittgenstein constate la faillite de l'atomisme logique en reconnaissant que la supposée indépendance des propositions élémentaires barre la route à une analyse

convaincante des énoncés des couleurs. En réalité, l'analyse atomiste s'affole lorsqu'il s'agit de rendre compte du fait qu'une couleur donnée peut posséder différents degrés d'intensité : « Quelque chose *est* rouge : la signification en est claire ; mais l'est-ce aussi que quelque chose *contienne* plus ou moins de rouge ? — Et différents degrés de rouge sont incompatibles les uns avec les autres » (*PB*, §76). En supposant que l'on puisse distinguer, disons, cinq teintes de rouge (n. 1, n.2, n.3, n.4. n.5), qu'est-ce qui m'autorise à dire qu'il s'agit de teintes plus ou moins claires de rouge ? La solution la plus simple serait bien sûr de mener une analyse quantitative. Cette dernière pourrait établir que la teinte n.4 possède plus de rouge que la teinte n.1. Selon une telle hypothèse, on pourrait alors concevoir que n.4 soit une conjonction des teintes plus pâles ($n.1 \wedge n.2 \wedge n.3$). Avec raison, Wittgenstein écarte cette solution *ad hoc* en concédant que le connecteur logique de la conjonction ne possède pas la finesse de grain nécessaire pour s'attaquer à un phénomène aussi complexe que celui de la gradation du rouge.

L'argument de Wittgenstein semble un peu confus, mais on mesure sa profonde justesse lorsqu'on prend l'exemple de la longueur : « Dire d'un bâton de 3 m qu'il est également long de 2 m parce qu'il est long de $2 + 1$ m, cela ne veut rien dire non plus, car on ne peut pas dire qu'il a 2 m de long et qu'il a 1 m de long. La longueur de 3 m est quelque chose de neuf » (*PB*, §76). En définitive, « Le bâton est long de 3 m » n'équivaut pas à « Le bâton est long de 1 m et le bâton est long de 2 m » pour la simple raison que le premier énoncé est vrai alors que le second est manifestement faux (le bâton fait 3 m et non pas 1 m ou 2 m). Voilà pourquoi Wittgenstein soutient que la longueur 3 m constitue quelque chose de « neuf » qui ne peut pas être considéré comme le produit logique d'une conjonction. Ceci mène Wittgenstein à conclure que le *Tractatus* a erré lorsqu'il soutenait que l'implication matérielle, la conjonction et la disjonction étaient les seuls connecteurs logiques pouvant mettre en rapport les propositions atomiques. Par cette manœuvre en apparence banale, c'est l'une des prémisses centrales de l'atomisme logique qui se trouve rejetée. Désormais, Wittgenstein concède qu'il y a « des règles concernant les fonctions de vérité qui ont aussi pour objet la partie élémentaire de la proposition » (*PB*, §82). Cette déclaration un peu ésotérique possède ici deux répercussions fondamentales qui finiront par faire vaciller tout l'édifice savamment construit par Wittgenstein dans le *Tractatus*. 1/ Même

la vérité des propositions élémentaires est soumise à des règles logiques. Ceci signifie qu'il ne suffit pas de prendre une proposition et de la comparer avec le fait qu'elle dépeint pour déterminer sa valeur de vérité. 2/ Cette reconnaissance permet de renoncer à la théorie des couleurs du *Tractatus* et de renouer avec une évidence que l'on aurait jamais dû perdre de vue. Les propositions sur les couleurs sont bel et bien des propositions élémentaires.

En sortant de l'aveuglement dogmatique du *Tractatus*, qui ne pouvait concevoir que les propositions élémentaires ne soient pas complètement indépendantes les unes des autres, Wittgenstein reconnaît maintenant que la proposition « La tache est rouge » est une proposition appartenant à un système de propositions élémentaires (« La tache est bleue », « La tache est jaune », etc.) dont la comparaison avec la réalité rend la première vraie et toutes les autres fausses. Voici comment il explique cette idée en prenant encore une fois le modèle de la mesure de la longueur :

Le fait qu'une mesure « colle » exclut automatiquement toutes les autres. Je dis automatiquement : de même que toutes les gradations qui sont gravées sur une règle, les propositions qui leur correspondent sont liées ensemble et l'on ne peut pas mesurer avec l'une d'entre elles sans le faire en même temps avec toutes les autres. — Ce n'est pas la proposition que je juxtapose à la réalité comme un étalon de mesure, mais le système des propositions (*PB*, §82).

De même que la pratique consistant à mesurer un bâton présuppose tout le système métrique, la proposition attribuant une couleur à un certain objet est une proposition élémentaire qui s'insère dans un système de propositions¹⁴.

Le problème qui se pose alors immédiatement est celui de la nature exacte de ce système propositionnel des couleurs. Est-il possible de proposer une reconstruction de toutes les relations logiques unissant les différentes propositions relatives aux couleurs ? Historiquement, le projet wittgensteinien d'un langage phénoménologique avait justement pour fonction de répondre à une inquiétude de ce type. Avec Elizabeth Rigal,

¹⁴ Dans un entretien avec Waismann, Wittgenstein prend soin de mentionner qu'il s'agit d'un abandon de la doctrine du *Tractatus* : « Mon opinion était alors que tout raisonnement repose sur une forme de tautologie. Je n'avais pas vu alors qu'un raisonnement peut avoir la forme : un homme fait 2 mètres, donc il ne fait pas 3. Cela est lié à ma croyance d'alors que les propositions élémentaires devaient nécessairement être indépendantes ; de l'existence d'un état de choses, on ne pourrait pas conclure à la non-existence d'un autre. Mais si ma façon de voir actuelle est correcte, l'est tout autant la règle selon laquelle on peut conclure de l'existence d'un état de chose à la non-existence de tous les autres qui sont décrits par le système propositionnel » (*PB*, p. 303-304).

il faut bien reconnaître que le statut de ce langage phénoménologique au sein de l'économie générale des *Remarques philosophiques* est particulièrement ambigu¹⁵. Une lecture négligente du premier paragraphe pourrait donner à penser qu'il s'agit déjà, en 1929, de rejeter le projet d'une phénoménologie au profit d'une pensée de la grammaire du langage ordinaire : « Le langage phénoménologique ou “langage primaire” comme je l'ai appelé, n'est plus maintenant le but que je poursuis, je ne le tiens plus maintenant pour indispensable. Tout ce qui est possible et indispensable, c'est de séparer ce qu'il y a d'essentiel dans *notre* langage de ce qu'il y a d'inessentiel » (*PB*, §1). Une telle interprétation qui voudrait voir dans le Wittgenstein des *Remarques philosophiques* un penseur de l'ordinaire serait bien sûr anachronique comme le confirme l'ouverture de la section XXI, qui se révèle ici vitale pour mon propos : « Ce qu'il me faut, c'est une théorie psychologique des couleurs, ou plutôt une théorie phénoménologique » (*PB*, §218). Ce mouvement de bascule s'explique de la façon suivante : il n'est pas *indispensable* de construire un langage phénoménologique pour la simple raison que la théorie phénoménologique est à trouver dans la grammaire même de notre langage. Comme l'indiquait déjà la finale du premier passage que j'ai cité, une coupe doit être pratiquée au sein du langage ordinaire lui-même afin d'isoler la théorie phénoménologique qui nous permettra de comprendre le système propositionnel des couleurs.

Cette phénoménologie se distribue selon deux axes qu'il nous faut parcourir pour comprendre tous les problèmes conceptuels dans lesquels elle ne manquera pas de s'embourber. La phénoménologie doit d'abord offrir ce que l'on pourrait nommer une « représentation synoptique » du système des couleurs. Il s'agit sans aucun doute de l'aspect du programme phénoménologique le plus facile à exécuter. Comme le montre la section XXI, il est possible de représenter la totalité des rapports que les différentes couleurs entretiennent entre elles à l'aide de l'octaèdre des couleurs (*PB*, §221). Le véritable défi théorique de la phénoménologie n'est pas là. En principe, une théorie phénoménologique de la couleur devrait aussi être en mesure d'expliquer comment on place le système des couleurs sur le champ visuel pour *vérifier* qu'une certaine tache est

¹⁵ Elisabeth RIGAL, 1992, « Y a-t-il une phénoménologie wittgensteinienne ? », *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, p. 100.

rouge et non pas jaune. En effet, il ne faut pas oublier que la phénoménologie avait été convoquée pour rendre compte des règles logiques qui déterminent la fonction de vérité des énoncés comportant le concept de couleur. Cette remarque infléchit inévitablement le programme d'une théorie phénoménologique. Il incombe désormais à la phénoménologie de décrire l'instant présent puisque, justement, les propositions ne peuvent être vérifiées que par lui : « Le courant de la vie, ou le courant du monde, coule et nos propositions, pour ainsi dire, ne se vérifient que dans l'instant. Nos propositions sont vérifiées par l'instant présent. Il faut donc qu'elles soient faites de telle sorte qu'elles puissent être vérifiées par lui » (*PB*, §48). De même qu'on ne peut pas concevoir une longueur sans corps, la vérification de la proposition ne saurait être déconnectée de l'instant présent.

La phénoménologie des couleurs doit donc forcément poser la question du temps puisque l'on ne peut pas séparer le champ visuel et l'instant présent à partir duquel il ne cesse de s'organiser et de se déployer¹⁶. Sous la houlette de l'instant présent, le champ de la phénoménologie se trouve à la fois restreint et redéfini. Une fois la phénoménologie confinée à l'instant présent, la seule chose qui s'offre à son regard, c'est la pure immédiateté de l'expérience vécue. Voilà pourquoi Wittgenstein cherche à identifier l'essence de notre langage afin de parvenir à offrir « une représentation immédiate de l'expérience immédiate » (*PB*, §1). Même si elle vient alourdir le texte de Wittgenstein, la répétition du qualificatif « immédiat » a très certainement le mérite de nous convaincre que la phénoménologie de Wittgenstein est rivée à l'expérience immédiate. Pour revenir – encore une fois – à la critique formulée par Vincent Descombes dans la *Grammaire d'objets en tous genres*, l'idée fumeuse d'un langage de l'expérience immédiate, elle n'appartient pas à Husserl, mais à de Wittgenstein lui-même. À tout le moins, Wittgenstein a très certainement rêvé d'un langage primaire qui épouserait l'expérience dans son immédiateté même¹⁷.

¹⁶ En d'autres mots, la phénoménologie doit apporter une réponse à la question que Wittgenstein formule comme suit : « Si le langage phénoménologique isole de tout autre l'espace et ce qui se passe en lui, que fait-il du temps ? Le temps des phénomènes « visuels » est-il le temps de votre forme d'expression physique habituelle ? » (*PB*, §75)

¹⁷ Voilà la conclusion que l'on doit tirer de la lecture de ce passage des *Remarques* : « Contrairement à ce que je croyais antérieurement, il n'y a pas un langage primaire en opposition à notre langage habituel, langage « secondaire ». Mais, en opposition à notre langage, on pourrait parler d'un langage primaire dans

Dans les *Remarques philosophiques*, Wittgenstein ne condamne donc pas le projet d'une description de l'expérience immédiate et il l'appelle de ses vœux. Cette configuration théorique n'empêche cependant pas ce dernier d'apercevoir les dangers qui guettent cette phénoménologie. En réalité, le langage n'est pas fait pour rendre compte de l'immédiateté brute dont la phénoménologie devrait proposer une description : « Les pires erreurs philosophiques apparaissent toujours lorsqu'on veut appliquer notre langage ordinaire — physique — au domaine de l'immédiat » (*PB*, §57). Le langage ordinaire est un langage physique, c'est-à-dire qu'il a pour fonction de nommer et décrire les objets du monde extérieur. Le problème est bien sûr que l'on ne peut pas décrire mes sensations et les objets extérieurs en utilisant le même procédé. En revanche, ceci ne nous autorise en rien à ranger cette fameuse phénoménologie dans les catégories des « erreurs philosophiques » que dénonce ici Wittgenstein. Par une manœuvre qui n'a rien à envier à celle de Fink, Wittgenstein se contente de noter que l'on peut recalibrer le langage ordinaire afin de décrire l'expérience immédiate. La seule contrainte qui s'impose à nous est de reconnaître que, lorsqu'on se livre à la phénoménologie, un énoncé aussi banal que « Je perçois X » possède une tout autre signification que celle qu'il détient habituellement¹⁸.

Le langage phénoménologique serait donc un langage suivant à la trace le mouvement même du présent. Afin de concevoir ce que peut bien représenter une telle possibilité, Wittgenstein nous invite à imaginer dispositif suivant :

Imaginons-nous une représentation de ce genre : les corps que je vois apparaître sont mus par un mécanisme tel qu'ils doivent donner à deux yeux fixés à un emplacement déterminé du modèle les images visuelles à représenter. C'est la place des yeux dans le modèle ainsi que la situation et le mouvement des corps qui déterminent alors l'image visuelle décrite.

Il serait par exemple concevable de faire marcher le mécanisme par une manivelle et ainsi de « lire la description qu'il débite » (*PB*, §67).

Dans la même optique, on pourrait concevoir une machine qui, à chaque instant, produirait une description vérifiée par l'expérience du champ visuel se donnant au sein

la mesure où en celui-ci aucune préférence ne saurait être exprimée pour certains phénomènes plutôt que pour d'autres ; ce langage aurait à être pour ainsi dire absolument *au niveau des choses* » (*PB*, §53).

¹⁸ « La simple formulation « je perçois x » est déjà issue d'une façon de s'exprimer liée au monde physique et x sera ici un objet physique. Il est déjà faux d'utiliser cette tournure en phénoménologie où x se réfère forcément à un donné. Alors en effet « je », comme « perçois » ne peuvent plus avoir le même sens que plus haut » (*PB*, §57).

de l'instant présent. Après avoir imaginé ce dispositif étrange qui doit ici nous servir de modèle pour notre langage phénoménologique, Wittgenstein observe que l'on ne peut pas exiger une description plus immédiate que cela. À vrai dire, si l'on parvenait à mettre la main sur quelque chose de plus immédiat, ceci ne constituerait pas une description.

Pour nous décourager de chercher en amont de cette phénoménologie une immédiateté encore plus radicale, Wittgenstein nous rappelle qu'il ne faut pas « commencer avant le commencement ». On peut cependant se demander si la phénoménologie imaginée par les *Remarques* ne commence pas avant le commencement. En effet, le problème de cette entreprise phénoménologique réside justement dans le fait qu'elle se lance dans une quête illusoire de l'immédiateté du présent. Du moins, il s'agira du jugement que Wittgenstein posera rétrospectivement sur une telle entreprise. Comme l'a montré de façon probante et concluante Denis Perrin dans le *Flux de l'instant*, l'argument du langage privé développé par les *Recherches philosophiques* mène à une ruine définitive du projet phénoménologique esquissé en 1929. Nous le savons, un langage phénoménologique serait un langage qui se contenterait de décrire ce qui se donne au sein de l'instant présent. Ce qui est ennuyeux avec la thèse de Wittgenstein selon laquelle seul l'instant présent existe véritablement, c'est qu'elle rend impossible toute explication du processus nous permettant de maîtriser notre langage (et qui *précède* notre usage du langage). Ceci nous conduit inévitablement à l'un des aspects de la critique du mythe du donné de Sellars : la capacité à produire des rapports observationnels du type « La cravate est verte » est le produit d'une histoire¹⁹. Il va sans dire qu'un langage phénoménologique s'avère absolument incapable de rendre compte de l'historicité de nos pratiques linguistiques. La seule solution de rechange nous permettant d'échapper à cette aporie consisterait à supposer qu'il soit possible que je puisse, *en même temps*, décrire mon champ visuel et définir les concepts que j'utilise pour le décrire²⁰. Or, comme nous allons le voir, cette hypothèse se trouve définitivement ruinée par l'argument du langage privé²¹.

¹⁹ Wilfrid SELLARS, 1997, *Empiricism and the philosophy of Mind*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 77.

²⁰ Denis PERRIN, 2007, *Le flux de l'instant*, Paris, Vrin, p. 182.

²¹ Rush RHEES, 1970, *Discussions of Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 61.

5.2. La définition ostensive privée : une roue qui tourne à vide

5.2.1. Langage privé et définition ostensive

Le temps est venu de marquer une pause afin de reprendre notre respiration et de se demander en quoi le langage privé est lié à une compréhension défaillante du fonctionnement et de la grammaire des définitions ostensives. Dans le présent contexte, la façon la plus simple de procéder est sans doute de montrer que l'idée d'une définition ostensive privée nécessite un usage purement signalétique des signes, thèse qui se trouve précisément ruinée par l'argument du langage privé tel que je l'ai reconstruit précédemment (**Chapitre III**).

Il faut y insister, un langage ne peut être essentiellement privé qu'à la condition de porter sur des états mentaux internes. Cette définition découle directement des termes choisis par Wittgenstein pour poser le problème : « Les mots de ce langage devraient se rapporter à ce qui peut seulement être connu de celui qui le parle, à ses sensations immédiates, privées. Personne d'autre ne pourrait donc comprendre ce langage » (*PU*, §243). À vue d'oiseau, il pourrait sembler étrange que le langage privé se présente d'emblée et nécessairement comme un langage phénoménologique, c'est-à-dire un langage strictement dédié à la désignation des sensations privées, immédiates et internes. Par contre, cette confusion se dissipe très rapidement lorsqu'on se rappelle que, pour Wittgenstein, seule une pratique possédant certaines régularités mérite le titre de langage (*PU*, §207). Or, les pratiques gouvernées par des régularités impliquant des phénomènes pouvant être connus d'une autre personne que le locuteur ne représentent pas une forme de langage *essentiellement* privé. En effet, à partir du moment où les régularités sont publiques, elles sont susceptibles d'être observées et risquent éventuellement d'être décodées par quelqu'un d'autre.

Selon l'analyse claire et synoptique proposée par Jean-Jacques Rosat²², le scénario hypothétique du langage privé est le produit d'une série d'abstractions se déclinant en quatre grands points.

²² Jean-Jacques ROSAT, 2001, « La cérémonie inutile », *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, Vrin, p. 43–68.

1. Premièrement, le langage privé ne peut désigner que des sensations privées et immédiates. Par conséquent, le langage privé devrait être dépossédé du pouvoir qu'a notre langage de désigner les objets du monde extérieur.
2. Ensuite, la signification des termes du langage privé ne peut pas être déterminée par le comportement des locuteurs à défaut de quoi les régularités qui le constituent pourraient être observables.
3. Troisièmement, si les significations privées ne peuvent être connues que par le locuteur, ceci présuppose que ce langage doit être purgé de toutes les structures et les catégories qui constituent l'ossature du langage public. Cette manœuvre représente ici une clause de sauvegarde visant à barrer la voie à toute traduction ou reformulation dans un idiome public et partagé (ce qui viendrait évidemment ruiner sa prétention à être absolument et essentiellement privé).
4. Les trois premiers critères ayant neutralisé toute référence au monde extérieur et au comportement tout en amputant le langage privé des formes grammaticales et logiques qui structurent le langage public, il ne reste alors plus que deux choses au privatophone : une série de signes et de sensations privées. Si la notion de langage privé peut avoir un sens, il faut supposer qu'il y ait un quelconque moyen permettant d'établir une relation de correspondance entre ces signes et les sensations privées du locuteur. Le seul moyen d'établir une telle relation de correspondance est bien sûr d'*associer* à chaque signe une certaine sensation.

Le fait que la relation d'association soit tout ce qui reste dans le coffre à outils du privatophone ne devrait étonner personne. Une fois que l'on a dépouillé les signes de toute référence aux comportements et qu'on les a dépouillés du système grammatical auxquels ils appartiennent, les signes *ne peuvent être rien d'autre que des* signaux qui, grâce à un quelconque mécanisme causal d'association, parviendraient à provoquer chez le locuteur l'émergence de certains sentiments ou sensations. Le problème pratique que pose l'institution d'une telle corrélation entre ces signaux et ces sensations trouve bien sûr sa solution provisoire dans la méthode de la définition ostensive. Selon une telle hypothèse de travail, il suffirait à l'esprit de « pointer du doigt » la sensation voulue pour que cette dernière se trouve associée à tel ou tel signe. Malheureusement, il ne s'agit qu'un leurre qui ne parviendra jamais à produire un langage véritable.

5.2.2. La définition ostensive, état des lieux

a) *L'ontologie du langage privé*

Selon une belle formule de Wittgenstein, la philosophie est un « conte de fées ». Il ne s'agit bien sûr pas de faire des problèmes philosophiques quelque chose de merveilleux. L'idée de Wittgenstein est plutôt la suivante : les problèmes philosophiques se présentent souvent comme une espèce de quête où il faudrait mettre la main sur un objet enchanté qui n'est en réalité rien d'autre qu'un vulgaire morceau de fer (*RM*, p. 65). Cette remarque s'applique de façon particulièrement appropriée au langage privé, qui nous installe dans un monde fantastique à l'architecture ontologique improbable. Loin de nous éloigner de notre propos, cette remarque nous permet d'aller au vif du sujet : en effet, la vision augustinienne du langage critiquée par Wittgenstein repose sur une conception erronée de la structure de l'objectivité (*PU*, §1). Dans les *Confessions*, Augustin mentionne qu'il aurait entendu les sons que proféraient les adultes, ce qui lui aurait permis d'apprendre leur signification en percevant ce que ces derniers désignaient. Le mythe que nous propose Augustin n'est pas seulement un mythe linguistique qui ferait du langage une série d'étiquette que l'on pourrait coller sur les choses. Ce qui est suggéré par ce modèle, c'est que le langage se contente de désigner une kyrielle d'entités hétérogènes (objet, forme, couleur, catégorie, etc.) que le sujet serait en mesure d'identifier et de reconnaître avant même de maîtriser un quelconque langage.

Dans ce contexte, Wittgenstein n'hésite pas à prendre à partie la théorie du langage développée par le *Tractatus*, qui serait coupable de participer de cette mythologie. Une lecture des premières pages des *Recherches* pourrait donner l'impression que Wittgenstein est injuste à l'égard du *Tractatus* lorsqu'il affirme que la conception du langage qui s'y affiche succombe aux mêmes erreurs que l'on repère dans la description un peu naïve et simpliste offerte par les *Confessions*. À cet égard, on ne peut pas vraiment reprocher au *Tractatus* de réduire le langage à une collection de noms tellement l'opposition du nom et de la proposition y joue un rôle fondamental. Par contre, le *Tractatus* était bel et bien traversé par une veine augustinienne puisqu'on y trouve bien la thèse selon laquelle le langage se contente de refléter l'architecture ontologique du monde. En insistant sur le fait que le monde se compose d'un ensemble

d'objets supposés absolument simples, Wittgenstein nous installe d'emblée dans un monde où le découpage ontologique est clair et net. Voilà d'ailleurs pourquoi le principe d'identité s'avère strictement inutile comme en témoigne le passage suivant : « Dire de *deux* choses qu'elles seraient identiques est une absurdité, et dire d'*une* chose qu'elle serait identique à elle-même, c'est ne rien dire du tout. » (*T*, 5.5303) Le *Tractatus* s'installe dans un monde transparent où la question de l'individuation ne se pose tout simplement pas. L'identité correspond à la relation qu'un objet ne peut entretenir qu'avec lui-même. Il serait donc absurde de croire que l'on puisse établir une relation d'identité entre deux objets différents. Une telle critique présuppose que le monde se compose d'un ensemble d'objets détenant une individuation absolue.

Sur ce point, la révision proposée par les *Recherches philosophiques* est frappante. Dans cet ouvrage, ce n'est plus l'identité de deux objets différents qui se voit taxée d'absurdité. Non, maintenant la méfiance de Wittgenstein se braque plutôt sur l'idée selon laquelle tout objet serait identique avec lui-même :

« Une chose est identique à elle-même. » — Il n'y a pas de plus bel exemple de proposition inutile, et néanmoins liée à un jeu de représentation. Comme si nous insérions la chose dans sa propre forme, et comme si nous constatons qu'elle lui convient.

Nous pourrions dire aussi : « Toute chose se convient à elle-même ». — En d'autres termes : « Toute chose s'insère dans sa propre forme. » En même temps qu'on regarde une chose, on imagine un espace qui lui serait réservé, dans lequel elle s'insérerait parfaitement (*PU*, §216).

Il faut conclure de ce passage plutôt cryptique que l'identité absolue est une pure illusion et que le concept d'identité n'a de sens que différentiel. L'identité est toujours une relation entre deux objets. L'énoncé d'identité n'est pertinent que s'il met en rapport deux objets différents. Voilà d'ailleurs pourquoi il est vain de tenter de dire d'un objet qu'il est identique avec lui-même. Si l'on tente de penser l'identité de l'objet, on en vient inévitablement à faire comme s'il était différent de lui-même, ce qui engendre toutes les confusions et les obscurités dénoncées par Wittgenstein dans ce passage.

Ici, on ne peut s'empêcher d'entendre résonner l'inquiétude du *Tractatus* : comment *deux* objets peuvent-ils être identiques ? Depuis l'époque du *Tractatus*, Wittgenstein a eu l'occasion de rénover complètement son ontologie, ce qui sape à son fondement même une telle angoisse. L'idée d'une individuation absolue est un leurre. Selon le jeu de langage dans lequel on se place, on pourra considérer que deux objets

sont identiques ou différents. Pour s'en convaincre, il suffit de se saisir non pas du balai magique que l'on trouve dans certains contes de fées, mais bien du balai vulgaire et ordinaire que Wittgenstein prend pour exemple dans les *Recherches* (PU, §60). Est-ce qu'un balai est un objet simple ou composé ? Si je donne un ordre à quelqu'un en disant « Apporte-moi le balai », je semble considérer qu'il s'agit d'un seul objet. Pourtant, aurait-on envie de s'exclamer, le balai est composé d'un manche et d'une brosse ! Sans doute, mais mon interlocuteur risque de ne rien comprendre à mon ordre si je lui demandais d'apporter la brosse et le manche. Loin de représenter une analyse plus fine et précise, cette seconde formulation de mon ordre le rendrait plus vague et ambigu. Ceci montre bien que, dans ce jeu de langage, on n'appréhende pas le balai comme une chose composée. Certes, on peut s'imaginer que l'ouvrier travaillant à la manufacture de balais est très certainement sensible à sa nature composée. Dans ce contexte, apporte-moi un manche et une brosse revêt une signification claire et précise. Mais, justement, cela confirme que le caractère simple ou complexe d'un objet varie selon les circonstances. Se demander si un objet est composé en dehors de tout contexte serait commettre la même erreur que celle de l'élève qui tente de déterminer la nature active ou passive du verbe dormir sans considérer une phrase en particulier (PU, §47)²³.

Ces remarques cursives permettent de mesurer l'ampleur du problème contre lequel le privatophone vient se heurter. Très souvent, on note que le problème du langage privé est qu'il ne dispose d'aucun critère assurant que « S » désigne un état mental identique à celui qu'il avait ressenti la veille²⁴. Cela est vrai. Par contre, une telle formulation du problème nous fourvoie en nous laissant croire qu'il s'agit d'une difficulté épistémologique liée à la faillibilité de notre mémoire (NPSS, p. 129). Comme le montrent les textes émanant des *Notes sur le langage privé*, le problème se pose dans toute sa splendeur avant même que la question de la remémoration de mes états mentaux soit soulevée. À la manière de Cratyle qui surenchérit sur Héraclite en se demandant comment il est possible de se baigner une seule fois dans le même fleuve, Wittgenstein mentionne que le langage privé est une absurdité parce qu'il ne dispose

²³ L'exemple semble mal choisi. Peu importe la phrase, le verbe dormir possède la forme active.

²⁴ « Or "je la grave dans ma mémoire" peut seulement signifier : Ce processus a pour effet de me permettre de me souvenir *correctement* de cette connexion à l'avenir. Mais dans notre cas, je ne dispose d'aucun critère de correction. Ici, on aimerait dire : Est correct ce qui me semblera toujours tel. Et cela veut dire qu'ici, on ne peut rien dire du "correct" » (PU, §258).

d'aucun critère permettant d'individuer les états mentaux. Dans les *Notes sur le langage privé*, Wittgenstein ne cesse de répéter cette évidence : tant que le privatophone restera incapable d'expliquer pourquoi ce qui se déroule en son for intérieur correspond à une seule expérience et non pas à cent expériences différentes, un tel projet se soldera inévitablement par un échec²⁵. Avant même de pouvoir pointer une sensation et dire « C'est ce que S signifie », il faudrait être capable de savoir ce qui permet de déterminer ontologiquement la nature de ce que l'on pointe et de considérer qu'il s'agit d'une expérience. Ainsi, afin de pointer du doigt les sensations, il faudrait d'abord être capable de les individuer et de les nommer. L'ennui est bien sûr que ceci ne peut être exécuté qu'au sein d'un certain jeu de langage. Comme le note Wittgenstein, « Quand nous parlons de l'expérience privée dont les autres n'ont pas connaissance, nous ne voulons pas, au départ, parler de quelque chose d'informe, mais d'une variable dotée d'une valeur bien définie » (*NPESS*, p. 65). Le problème est que cette structure que nous attribuons à nos états mentaux privés ne vient pas du ciel comme dans les contes de fées, mais de la grammaire du langage dans lequel nous pensons²⁶.

b) L'indétermination de la définition ostensive

Le privatophone n'est pas au bout de ses peines. À cette première difficulté vient s'en ajouter une seconde peut-être encore plus redoutable. En définitive, le langage privé vient s'échouer sur ce constat étrange des *Remarques sur les fondements des mathématiques* : si je ne possède aucune connaissance du système métrique et que je regarde le mètre de Paris, cette expérience ne m'a pas encore donné la connaissance de ce qu'est un mètre²⁷. Pour connaître le concept de mètre, il faut être en mesure de

²⁵ *NPESS*, p. 56.

²⁶ Il s'agit de la thèse défendue par Rush RHEES : pour Wittgenstein, les critères d'identité sont toujours linguistiques. Rush RHEES, 1970, « *Can there be a Private Language?* », *Discussions of Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 59. Il s'agit justement de l'un des traits de l'analyse de Wittgenstein qui avait choqué Strawson. Selon l'argument de Strawson, nous n'avons pas toujours besoin de critères pour identifier une sensation. Ainsi, je n'ai pas besoin d'un critère linguistique pour reconnaître une odeur d'ognon. Cf. Peter STRAWSON, 1954, « *Critical Notice* », *Mind*, vol. 65, p. 86.

²⁷ Voici la formulation que Wittgenstein donne de ce paradoxe : « Si je vois le mètre de Paris, mais que je ne suis pas au fait de l'institution de la mesure et de sa connexion avec le mètre étalon, est-ce que l'on peut dire que connais le concept de mètre étalon ? » (*BGM*, II, §36)

l'utiliser et ceci ne nous est pas révélé par la simple contemplation du mètre étalon de Paris.

On pourrait avancer au moins deux raisons expliquant cette conclusion de Wittgenstein. Commençons par noter celle qui est peut-être la plus paradoxale. Voir un bâton d'une longueur d'un mètre ne me révèle pas la règle grammaticale qui régit l'usage du concept de mètre parce que, justement, dans le cas du mètre étalon, la question de savoir s'il mesure ou non 1 m n'a aucun sens :

Il est *une* chose dont on ne peut pas dire ni qu'elle mesure 1 m, ni qu'elle ne mesure pas 1 m, c'est le mètre étalon de Paris. — Mais en disant cela, nous n'avons naturellement attribué aucune propriété surprenante au mètre étalon, nous avons seulement caractérisé son rôle particulier dans le jeu de la mesure au moyen de la règle graduée (*PU*, §50).

Encore et toujours, c'est le principe de bipolarité qui conduit la réflexion de Wittgenstein : dire que le mètre étalon mesure 1 m équivaldrait à dire que l'on peut concevoir la possibilité qu'un jour on découvre qu'il ne mesure pas 1 m. Comme le note Wittgenstein : « On peut penser ce qui n'est pas le cas » (*PU*, §95). Ce n'est que là où nous prenons le risque du faux que nous pouvons tenter de penser le vrai. Or, aucun risque cognitif n'est pris dans le cas du mètre étalon, ce qui montre bien que cela n'a pas de sens de lui attribuer une longueur pour ensuite nous demander si ce que nous avons dit est vrai ou faux²⁸.

Lorsque je mesure une table avec une règle, je ne mesure pas la règle en même temps. L'étalon ne peut pas se mesurer lui-même puisqu'on ne peut mesurer un objet qu'à la condition de ne pas le considérer comme un étalon. Lorsque je parle d'une personne que j'ai rencontrée dans le métro, je pourrais la décrire en disant qu'elle était grande comme moi. Un tel usage idiosyncrasique du concept de grandeur est légitime. En revanche, on conclura avec raison que je n'ai pas compris la question du policier si je pointe ma tête en disant « Je suis grand *comme ça* » (*PU*, §279). Considérant que ma grandeur peut tantôt être mesurée et tantôt servir d'étalon, il coule de source qu'il ne suffit pas de voir une grandeur pour saisir le concept de grandeur ou de mesure²⁹.

²⁸ Jocelyn Benoist a proposé une formulation très inspirée de cette thèse. Jocelyn BENOIST, 2010, *Concepts*, Paris, Éditions du Cerf, p. 69 et *sq.*

²⁹ Pour une discussion plus élaborée de cette question, *cf.* John McDowell, 1994, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, p. 56 et *sq.*

La position de Wittgenstein relativement à cette question procède toutefois d'une raison beaucoup plus sérieuse et profonde. Ce qui motive le coup de fêrule que Wittgenstein assène au privatophone s'explique aussi par la nature fondamentalement indéterminée de toute définition ostensive. Il ne suffit pas que l'on me pointe un échantillon pour que je comprenne la signification du concept lui correspondant étant donné que toute définition ostensive est susceptible d'être *interprétée* de différentes manières. L'observation de Wittgenstein est ici d'une simplicité désarmante :

Demande-toi quelle *forme* doit avoir l'échantillon de la couleur verte. Doit-il être carré ? Ou sera-t-il l'échantillon des carrés verts ? — Doit-il être d'une forme « irrégulière » ? Et qu'est-ce qui nous empêcherait alors de le considérer — c'est-à-dire de l'employer — uniquement comme un échantillon de la forme irrégulière (*PU*, §73) ?

Tout échantillon de couleur doit nécessairement avoir une forme. Par cette simple observation, Wittgenstein met en relief l'imprécision fondamentale du dispositif de la définition ostensive. Puisque l'échantillon possède une couleur et une forme, comment puis-je signifier à mon interlocuteur que c'est la couleur et non pas la forme que je vise par mon geste d'ostension ? À vrai dire, l'hémorragie de l'indétermination de la définition ostensive ne s'arrête pas là. On peut utiliser l'ostension pour expliquer ce qu'une chose n'est pas. Par exemple, si un enfant me demandait ce qu'est la modestie, je pourrais lui montrer une personne vaniteuse en lui disant que cette personne *n'est pas modeste*³⁰.

Il n'en faudra pas plus pour que Wittgenstein en conclue que la signification de la définition ostensive dépend du contexte dans lequel elle intervient. La définition ostensive est un outil. Et, même s'il est impossible de parvenir à des critères absolus en la matière, il est clair qu'un outil peut faire l'objet d'une panoplie d'usages différents. Le *Cahier bleu* donnera toute son amplitude à cette idée essentielle. Le marteau ne possède pas un seul usage : je peux aussi bien l'employer pour enfoncer un clou que pour servir de presse-papiers (*BB*, p. 58)³¹. Il ne s'agit pas de nier que la définition ostensive nous

³⁰ Je reprends ici l'exemple de Wittgenstein : « Pourrait-on, pour expliquer le mot « rouge », montrer quelque chose qui *n'est pas rouge* ? Ce serait comme si, pour expliquer le mot « modeste » à quelqu'un qui ne maîtrise pas la langue française, on lui montrait un homme arrogant en lui disant : « Celui-là *n'est pas modeste*. » Dire qu'un tel mode d'explication est équivoque n'est pas un argument à son encontre. Toute explication peut être comprise de travers » (*PU*, §28).

³¹ La métaphore de l'outil vient peut-être affaiblir ici la thèse de Wittgenstein. Le marteau a été pensé et conçu pour enfoncer des clous. Ceci n'empêche pas qu'il puisse être utilisé pour d'autres fins. Mais un

permette de comprendre ce que le mot « rouge » désigne³². Par contre, cette définition ostensive ne peut détenir un tel pouvoir que dans le cadre d'un certain jeu de langage. Il suffit qu'on l'arrache de ce contexte pour en faire une roue tournant à vide qui n'a plus aucune signification. Afin d'illustrer cette idée, Wittgenstein a recours à l'exemple du levier de frein :

En connectant la barre au levier, j'actionne les freins. » — Certes, mais du fait de tout le reste du mécanisme. Ce n'est un levier de frein qu'en relation avec tout le mécanisme ; et séparé de son support, ce n'est pas un levier, mais ce peut être tout ce qu'on voudra, ou rien (*PU*, §6).

Le frein est un frein seulement lorsqu'on l'insère dans un dispositif mécanique précis et déterminé. Il faut donc replacer l'explication ostensive dans la machinerie grammaticale pour comprendre la signification que l'on doit lui donner.

Wittgenstein se contente ici de débiter la menue monnaie du principe général promulgué par les *Cours de Cambridge de 1930–32* : la définition ostensive est incapable de nous faire sortir du symbolisme (*CL 1930–32*, p. 26 [p. 23]). En raison de la grammaire de la définition ostensive, on a l'impression que cette dernière nous achemine vers une dimension extralinguistique puisqu'elle doit être associée à un certain geste d'ostension. Mais il s'agit d'une erreur puisque, comme le note Wittgenstein, les gestes que nous faisons lorsque nous parlons font partie du langage :

Si nous entendons les mots « Je suis fatigué » sans voir celui qui les prononce, ils signifient moins que si nous voyions ses lèvres bouger et que nous l'entendions prononcer la même phrase. Aussi le mouvement des lèvres fait-il partie du symbole, et les mots « Je suis fatigué », écrits un tableau noir, constituent-ils un symbole incomplet. Tout ce qui rend le signe signifiant fait partie du symbole (*CL 1930–32*, p. 30 [p. 26–27]).

Ainsi, lorsque je pointe un échantillon rouge en disant « Le rouge est de *cette* couleur ➔ », je n'établis pas une relation entre un mot et une chose, mais j'explique la connexion grammaticale qui unit deux symboles. Cette remarque indique que la définition ostensive est un symbole comme un autre tirant sa signification du fait qu'il

marteau qui ne permettrait pas d'enfoncer des clous ne serait pas un marteau. Cet argument permet à Davidson de conclure que les différents usages que l'on peut faire du langage ne nous empêchent pas de soutenir que la fonction véridictive du langage en constitue l'épine dorsale. Cf. David DAVIDSON, 1991, « *Thought and Talk* », *The Nature of Mind*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 389.

³² « Sans doute l'enseignement ostensif contribue-t-il à la compréhension, mais seulement s'il est en relation avec un apprentissage déterminé. En relation avec un autre apprentissage, le même enseignement ostensif de ces mots aurait produit une tout autre compréhension » (*PU*, §6).

s'insère dans un système de relations grammaticales³³. Glock explique de façon très éclairante cette idée fondamentale de Wittgenstein : la définition ostensive n'est pas une sorte de sésame nous permettant de sortir du langage, mais elle représente une règle d'inférence qui me permet de substituer un mot par un autre tout en conservant la valeur de vérité de ce que je dis³⁴. Ainsi, la définition ostensive me permet de substituer une phrase telle que « Ma voiture est de cette couleur ➔ » par un énoncé du genre « Ma voiture est rouge ». Wittgenstein condense cette idée dans une formule-choc : « Tout ce que nous pouvons faire avec une définition ostensive est de remplacer un ensemble de symboles par un autre » (*CL 1930–32*, p. 26 [p. 23]).

La cheville ouvrière de toutes ces confusions entourant la définition ostensive réside sans doute dans la vieille superstition empiriste selon laquelle il suffit d'*associer* à un signe une référence pour qu'il détienne une signification. D'une certaine manière, l'analyse empiriste se laisse hypnotiser par le fait que les noms ont cette propriété formidable de désigner des objets. Une fois que l'on a placé le langage dans cet étau nominaliste, il devient impossible de nier que les noms représentent des étiquettes que l'on se contente de coller sur des objets. Avec un tel dispositif mis en place, on comprend facilement ce qui incite le privatophone à présumer de ses forces et croire qu'il pourrait construire un langage complet en carburant uniquement aux définitions ostensives. En effet, une fois que l'on a réduit les noms à de simples étiquettes que l'on colle sur les choses, il suffit de préciser, par l'intermédiaire d'une définition ostensive, l'objet correspondant à tel ou tel nom pour en fixer la signification. Notre cher philosophe se retrouve malheureusement avec une aporie insurmontable lorsqu'il considère toutes les étiquettes qui lui restent dans les mains après la reconstruction qu'il propose de notre langage ordinaire. Laissons de côté cette curieuse myopie qui conduit le nominaliste à traiter les syncatégorèmes comme des noms (en effet, quel objet se trouve étiqueté lorsque je dis « donc » ?). Une difficulté beaucoup plus brûlante se pose à nous : comment peut-on coller un nom sur un objet qui n'existe pas ? Est-ce qu'il y a

³³ « Si parfois la signification d'un mot est donnée par la définition ostensive — en d'autres termes, s'il existe quelque chose que j'indique —, alors au lieu de mots, j'ai une action, mais j'ai encore et toujours une phrase et je puis demander davantage d'explication. Je ne puis expliquer la définition ostensive, et je n'ai pas remplacé la proposition (par exemple : je mangerai une pomme dans cinq minutes) par le fait ; j'ai remplacé un symbole par un autre, mais non par le symbolisé. » (*CL 1930–32*, p. 49 [p. 43])

³⁴ Hans-Johan GLOCK, 1996, *A Wittgenstein Dictionnary*, Cambridge, Blackwell, p. 276.

un objet qui se trouve « nommé » lorsque je parle de Pégasse ou d'Excalibur ? On nage ici dans les eaux troubles et classiques du paradoxe des objets inexistants. À moins de s'aventurer dans une jungle aussi délirante que luxuriante et de gonfler notre ontologie jusqu'à y tolérer la présence des objets de la fiction, il semble peu plausible que le mot « Pégasse » désigne un objet qui lui donnerait son sens. Cette voie a été frayée par la théorie de l'objet Meinong, mais le prix ontologique plutôt exorbitant qu'il faut payer à l'entrée explique sans doute l'échec historique d'une telle entreprise. Pour échapper au problème des objets intentionnels, il ne reste alors au nominaliste qu'une conclusion possible qui risque par ailleurs d'être tout aussi problématique : les mots qui ne désignent aucun objet sont dénués de signification. À tout le moins, il s'agit d'un alibi peu convaincant qui nous oblige à conclure qu'un énoncé aussi banal que « Excalibur a une lame tranchante » est un non-sens. Dans *Sens et dénotation*, Frege n'avait pas hésité à négocier un tel virage pour s'assurer que sa théorie du nom propre logique reste sur ses rails.

Voulant naviguer entre les deux écueils que représentent Frege et Meinong, Russell avait tenté de résoudre l'aporie en introduisant la distinction des noms propres et des descriptions définies³⁵. Selon la théorie de Frege, une expression comme : « L'actuel roi de France est chauve » n'a pas de sens puisque l'expression « L'actuel roi de France » ne désigne rien du tout. Là-contre, Russell fait valoir que « L'actuel roi de France » n'est pas un nom, mais une description définie que l'on doit analyser de la manière suivante : « x est l'actuel roi de France et cet x est chauve ». Puisque l'on ne peut placer aucun nom qui pourrait rendre ces deux affirmations vraies en même temps, cet énoncé est faux. Tout en faisant droit à l'intuition de Frege selon laquelle tout nom dénote un certain objet, Russell a trouvé le moyen de limiter les conséquences extraordinaires généralement liées à cette idée en montrant que les énoncés fictifs ne sont pas des énoncés absurdes, mais des énoncés qui sont faux tout simplement. Malheureusement, l'analyse de Russell s'embarde lorsqu'il s'agit de déterminer ce que peut bien être un véritable nom. Au sens logique du terme, un nom ne peut être fondé que sur relation d'acquaintance, c'est-à-dire sur l'expérience directe et immédiate que je

³⁵ Bertrand RUSSELL, 1989, *Écrits de logique philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 85-102.

peux faire de ce qu'il désigne³⁶. Il s'agit en effet de la seule voie permettant de garantir l'existence de l'objet dénoté par un nom propre. Ne reculant devant aucune conséquence de cette idée étonnante, Russell proclamera que le seul nom véritable est peut-être le démonstratif « ceci »³⁷.

On comprend alors facilement tous les dommages que finit par infliger à la grammaire de notre langage un mauvais paramétrage du concept de définition ostensive. Sous prétexte qu'une expression démonstrative se trouve impliquée dans la définition ostensive de la notion de « table » ou de « rouge », on en conclut que le nom doit être compris comme une sorte de démonstratif déguisé. Sans doute, « ceci » peut remplir la fonction d'un nom comme l'indique cet exemple : « Ceci est rouge ». Par contre, la signification d'un nom ne se réduit pas à l'usage d'un démonstratif puisque, comme le souligne Wittgenstein, je ne peux substituer un démonstratif à un nom dans tous les contextes :

Pourtant, ce qui caractérise un nom, c'est précisément qu'on l'explique par la définition ostensive : « Ceci est N » (ou « Ceci s'appelle N »). Mais expliquons-nous aussi : « Cette chose-là s'appelle "ceci" » ou « Ceci s'appelle "ceci" » (*PU*, §38).

On doit comprendre de cette remarque qu'il y a très certainement une relation grammaticale entre le nom et le démonstratif puisque l'on utilise le démonstratif pour expliquer le nom. Par contre, il serait absurde d'en conclure que le nom est lui-même un démonstratif puisque l'on n'utilise pas un démonstratif pour expliquer la signification de ce qu'est un démonstratif alors que cette pratique joue un rôle crucial dans la définition des noms.

De ces hautes voltiges grammaticales, on doit retenir que la signification d'un nom ne se résume pas l'ostension de sa référence à laquelle nous nous livrons lorsque nous le définissons en pointant un certain objet. Dans le jargon de Wittgenstein, ceci indique que l'objet portant un certain nom ne correspond pas à sa signification (*PU*, §43). Pour reprendre l'exemple d'Excalibur, la leçon qu'il faut tirer de l'analyse grammaticale de Wittgenstein est la suivante : ce mot n'a pas de porteur puisque ce mot

³⁶ Bertrand RUSSELL, 1989, *Écrits de logique philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, tr. fr. J.-M. Roy, p. 203.

³⁷ Bertrand RUSSELL, 2002, *Théorie de la connaissance*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, tr. fr. J.-M. Roy, p. 57.

ne désigne aucun objet réel et effectif. Par contre, ceci n'implique pas pour autant qu'il n'ait pas de signification puisque l'on ne tranche pas cette question en se demandant si je suis capable de trouver un objet réel qui pourrait porter un tel nom. Non, ce qui confère à un nom sa signification, c'est l'usage que j'en fais au sein d'un certain jeu de langage. Or, on peut très bien concevoir des jeux de langage où la référence démonstrative et ostensive d'un nom ne possède aucune fonction. Comme le note Wittgenstein, si je parle au téléphone, je pourrais très bien dire en pointant la table de la cuisine : « *Cette* table est beaucoup trop grande ». Dans un tel contexte, le geste qui accompagne cet énoncé ne joue aucun rôle au sein de ce jeu de langage (*PU*, §670). En effet, ce n'est pas en faisant un tel geste d'ostension que je parviendrai à faire comprendre ce que je veux dire à mon interlocuteur.

Les conséquences de cette analyse de la définition ostensive se révèlent ici dévastatrices pour le projet du privatophone. À supposer qu'il soit possible de produire une définition ostensive de la douleur (ce qui est faux, j'y reviendrai), les réflexions de Wittgenstein montrent bien qu'il ne suffit pas de pointer un objet pour comprendre la signification du concept qui lui correspond. La définition ostensive peut s'interpréter de multiples façons et c'est le jeu de langage dans lequel je me trouve qui détermine quelle interprétation est la bonne. La définition ostensive séparée de la machinerie de la grammaire de notre langage ne produit rien du tout. Tout ce que le privatophone peut parvenir à réaliser, c'est d'indiquer quel est l'objet qui, dans son langage, porte le nom « S ». Toutefois, il ne suffit pas que l'on associe à un signe un objet pour que ce dernier ait une signification de même qu'il ne suffit pas de regarder le mètre étalon pour comprendre le concept de mètre. Il ne fait aucun doute que le privatophone peut avoir mal aux dents, mais de cette douleur extrême il ne parviendra jamais à extraire une signification tant et aussi longtemps qu'il refusera de réintégrer les différents jeux de langage donnant aux définitions ostensives toute leur portée et leur signification.

c) Le monstre de la définition ostensive interne

En reprenant un sillon ouvert par le parcours de la dernière section, il faut s'empresse de noter que ce ne sont pas tous les concepts qui sont susceptibles d'être définis ostensivement. L'explication ostensive n'a un sens et une pertinence qu'à

l'intérieur de certaines conditions qui, sans être claires et explicites, n'en sont pas moins incontournables. Nous avons vu que les démonstratifs ne se définissent pas à l'aide d'un geste ostensif. À cet égard, Wittgenstein constate une telle impossibilité dans le cas des verbes psychologiques. Ce n'est pas en pointant un état mental avec le doigt de son esprit que l'on parviendra à expliquer la signification du concept de douleur. Comme le mentionne Wittgenstein : « Cette "monstration" *privée* est une illusion » (*PU*, §311).

L'argument qui permet ici à Wittgenstein de dénoncer l'illusion sur laquelle repose cette mythologie de l'ostension mentale s'avère plutôt simple et il s'agira ici de reformuler ce qui, d'une certaine manière, a déjà été établi (**Chapitre III**) en privilégiant, cette fois-ci, le vocabulaire de la définition ostensive. Ce reformatage permettra de confirmer l'hypothèse selon laquelle rejeter le langage privé revient à renoncer au fantasme d'un langage « signalético-associationniste ». On remarquera tout d'abord à ce propos que les définitions ostensives ne doivent pas être interprétées comme étant une sorte de mécanisme d'association. L'image augustinienne est tout entière suspendue à une telle fantasmagorie, mais, comme nous l'avons vu, la définition ostensive représente plutôt une règle grammaticale d'inférence qui m'autorise à considérer les énoncés « La voiture est de cette couleur ➔ » et « La voiture est rouge » comme étant des énoncés équivalents. Or, il découle d'une telle explication de la définition ostensive que celle-ci a pour vocation de tracer une distinction entre des substitutions qui sont légitimes et d'autres qui ne sont pas.

On pourrait avoir l'impression que cette « grammaticalisation » de la définition ostensive la prive de son intentionnalité constitutive, mais il n'en est rien. À vrai dire, cette réinscription de la définition ostensive au sein de ses coordonnées grammaticales permet de donner sa portée véritable à l'harmonie qui unit le monde réel et nos pensées :

L'accord, l'harmonie entre la pensée et la réalité consiste en ceci que, quand je dis à tort d'une chose qu'elle est *rouge*, elle n'est pas *rouge* pour autant. Et si je veux expliquer ce à quelqu'un le mot "rouge" dans la phrase « Cela est rouge », je lui montre quelque chose de rouge (*PU*, §429).

L'harmonie de la pensée et de la réalité ne serait pas possible sans la fragilité du lien qui les unit. En d'autres termes, ma pensée ne peut prétendre se raccrocher à la réalité seulement dans la mesure où cette dernière est susceptible de me contredire et me détromper. Ainsi, ce contact présuppose que la réalité soit en mesure de me montrer que

j'ai tort lorsque je dis, par exemple, qu'une chose est rouge alors que ce n'est pas le cas. Mais ceci n'est possible que si l'usage que nous faisons du langage est gouverné par certains critères. Et ces critères correspondent à des règles d'inférence déterminées. Si j'enseigne de manière ostensive le système des couleurs à un enfant et qu'il affirme que ma voiture est bleue, je saurai qu'il a mal interprété les définitions ostensives que j'ai utilisées. Et, pour lui montrer qu'il a mal employé les concepts que je lui ai enseignés, il me suffira de lui montrer à nouveau un échantillon de bleu.

Cette remarque est beaucoup plus importante qu'il n'y paraît au premier abord puisque, pour Wittgenstein, un langage qui ne serait pas capable de faire la distinction entre un usage correct et un usage incorrect – comprenez un langage sans critères de correction – ne serait tout simplement pas un langage. Inutile de s'attarder sur les passages où Wittgenstein étaye cette thèse tellement ils sont connus. Contentons-nous d'enregistrer la conclusion principale de Wittgenstein : le problème du privatophone est qu'il est incapable de fournir un quelconque critère capable de différencier un usage effectivement correct de ce langage de la simple impression d'employer justement les signes qui composent ce langage (*Cf. PU*, §§ 258–260). Au contraire de la définition de la couleur faisant appel à un échantillon tangible que nous pouvons toujours utiliser en cas de besoin, le démonstratif est fondamentalement incapable de nous fournir un critère nous permettant d'identifier nos états mentaux :

Quelles sont *mes* douleurs ? Pense à ce qui permet, dans le cas des objets physiques, de parler de « deux objets absolument identiques » [...]

J'ai vu quelqu'un, au cours d'une discussion sur ce sujet, se frapper la poitrine en disant : « Mais les autres ne peuvent pourtant pas ressentir CETTE douleur ! » — Il faut répondre à cela qu'on ne définit aucun critère d'identité en mettant l'accent sur le mot "cette" (*PU*, §253).

La leçon principale que l'on doit tirer de ce passage est que, dans le cas des états mentaux, l'usage des démonstratifs est incapable de nous donner un critère d'identité. La raison de cette incapacité s'explique simplement : un état mental ne peut pas être érigé en paradigme puisqu'un état mental n'est pas susceptible d'être manié comme un échantillon. Je peux prendre deux objets côte à côte pour essayer de voir s'ils ont la

même couleur alors que cette manœuvre semble être impossible dans le cas des états mentaux³⁸.

Cette remarque n'exige aucune explication particulière lorsqu'il s'agit de l'appliquer à la sphère de l'intersubjectivité. Étant donné que je ne peux pas faire l'expérience des états mentaux d'autrui, il tombe sous le sens que je ne peux pas comparer ma sensation de douleur avec celle d'un autre :

S'agissant de l'expérience privée, l'essentiel n'est pas, à proprement parler, que chacun en possède son exemplaire, mais que nul ne sache si les autres possèdent aussi *cela*, ou autre chose. Il serait donc possible de supposer — bien que cela ne soit pas vérifiable — qu'une partie de l'humanité aurait *une* impression de rouge, tandis qu'une autre partie en aurait une autre (*PU*, §272).

Comme le montre l'exemple du scarabée dans la boîte (*PU*, §293), je n'ai aucun moyen de vérifier si le mot rouge est, chez les autres, associé à la même sensation que celle à laquelle je l'associe spontanément.

Mais le vertige ne fait ici que commencer. On trouve exactement le même problème au sein de la vie de la conscience. En effet, je ne dispose d'aucun critère me permettant de m'assurer que la sensation de douleur que je ressens maintenant (disons à t_2) est similaire à celle que j'ai éprouvée en t_1 ³⁹. Le point de Wittgenstein n'est pas de nous inviter à nous méfier systématiquement du témoignage de notre mémoire. Au contraire, Wittgenstein reconnaît dans certaines situations que la mémoire peut être plus fiable qu'un échantillon. Ainsi, lorsque je constate que l'échantillon de rouge a blanchi avec le temps, c'est ma mémoire qui me permet de dire que l'échantillon a changé de couleurs. Pourtant, dans d'autres situations, c'est précisément l'inverse qui se produit : la couleur de l'échantillon me conduit à remettre en doute le témoignage de ma mémoire. Conclusion de Wittgenstein : « Nous ne recourons pas toujours au témoignage de la mémoire comme à un arbitrage sans appel » (*PU*, §56). Étant donné que la mémoire

³⁸ À ce sujet, on pourrait trouver une explication alternative à cette impossibilité du côté de Sidney Shoemaker. Ce dernier s'attaque à la notion d'observation intérieure en notant que la perception présuppose l'usage des démonstratifs où je peux indiquer à mon interlocuteur quel est l'objet que je regarde. Ainsi, on pourrait dire que nous ne pouvons indiquer démonstrativement une sensation parce que, justement, nous ne « percevons » pas, au sens fort du terme, nos états mentaux. Cf. Sidney SHOEMAKER, 1994, « Introspection and the Self », *Self-Knowledge*, Quassim Cassam (éd.), New York et Oxford, Oxford University Press, p. 130. Cet argument me semble toutefois trop fort et radical puisqu'il implique que tout usage psychologique des démonstratifs serait grammaticalement incorrect.

³⁹ En d'autres mots, on ne peut définir ostensivement que des objets qui possèdent une certaine durée. Or, le problème des impressions privées est qu'elles ne durent pas. Cf. Denis PERIN, 2007, *Le flux de l'instant*, Paris, Vrin.

n'est pas toujours un tribunal ultime, je ne peux pas déterminer que les deux sensations de douleur que j'ai éprouvées en t_1 et en t_2 sont identiques en me fiant exclusivement à ma mémoire.

Sous prétexte qu'il est toujours possible d'appliquer ce concept à des expériences qui sont qualitativement différentes, faut-il en conclure que la faillibilité de la mémoire mine la certitude que nous avons lorsque nous utilisons le concept de douleur ? Absolument pas. Comme Wittgenstein le mentionne avec justesse, une telle incertitude n'appartient pas à ce jeu de langage. Celui qui dirait qu'il éprouve une sensation de douleur, mais qu'il n'en est pas vraiment certain, loin de faire un usage plus exact de la notion, nous démontre qu'il ne le maîtrise pas ce concept (*PU*, §288). Voilà qui est bien connu. Par contre, on insiste moins souvent sur la cadence qui vient clore l'argument de Wittgenstein : « Ce serait à peu près comme si nous entendions quelqu'un dire avec le plus grand sérieux : “Je me rappelle parfaitement que, quelque temps avant ma naissance, je croyais que...” » (*PU*, §288). Cette mise en parallèle quelque peu déstabilisante possède ici une signification plutôt banale. On ne peut croire que la faillibilité de ma mémoire met en péril l'usage que nous faisons du jeu de langage de la douleur qu'à la faveur d'une incompréhension profonde de la place que joue la mémoire au sein de notre forme de vie. Les locuteurs normaux n'invoquent pas plus la mémoire pour fonder leur maîtrise du concept de douleur que pour exprimer leurs supposées croyances prénatales.

La solution de ce paradoxe avait pourtant été indiquée bien avant les sections consacrées au langage privé et elle consiste à rappeler les limites strictes au sein desquelles la définition ostensive possède un sens véritable. Dans un passage déterminant qui vient souligner le fait que la définition ostensive ne possède pas la finesse de grain nécessaire pour départager la couleur de la forme d'un objet, Wittgenstein fait l'observation suivante :

Étant donné que nous ne pouvons pas indiquer *une* action que nous pourrions appeler « montrer la forme » (par opposition à la couleur, par exemple), nous disons qu'il y a une activité *de l'esprit* qui correspond à ces mots.

Là où notre langage nous suggère qu'il y a un corps et qu'il n'y en a pas, nous aimerions dire qu'il y a un *esprit* (*PU*, § 36).

Le problème du philosophe est qu'il est toujours à la recherche d'une solution facile. Bien évidemment, le fonctionnement des concepts psychologiques serait plus facile à expliquer s'il suffisait de pointer un certain objet comme nous pouvons le faire dans le cas des objets physiques. Malheureusement, il s'agit d'une fausse piste risquant de démagnétiser profondément la grammaire de notre langage. En dépit de ces dangers, cette solution exerce tout de même un profond pouvoir de séduction parce que nous croyons que la définition est le seul moyen dont nous disposons pour établir la signification des concepts psychologiques. Mais il s'agit d'une erreur reposant sur une vision un peu trop naïve des choses. Il ne suffit pas d'associer une sensation intime à un signe pour lui donner une signification.

À vrai dire, l'enseignement des concepts psychologiques consiste plutôt à montrer à une personne comment elle peut substituer une expression linguistique et conventionnelle à une expression naturelle et comportementale (le cri douleur par exemple) (*Cf. PU*, §244). Enseigner le concept de douleur consiste à établir une nouvelle règle grammaticale permettant d'établir une relation logique entre ce qu'exprime le comportement de la douleur et « J'ai mal ». En somme, Wittgenstein nous invite à faire pivoter complètement l'axe de notre réflexion en nous permettant de prendre conscience que ce n'est pas l'état mental qui sert de critère pour déterminer si les concepts psychologiques sont bien utilisés, mais le comportement naturel qui l'accompagne habituellement. Comme le stipule Wittgenstein dans une formule qui ne cesse de fasciner les commentateurs : « Un "processus interne" a besoin de critères externes » (*PU*, §580).

Les concepts psychologiques représentent donc des règles grammaticales autorisant certaines inférences au sein d'un jeu de langage donné. En clair, ils permettent d'opérer certaines transitions en passant d'une forme d'expression à une autre. Afin d'illustrer cette idée, Wittgenstein donne l'exemple très probant du concept de *vouloir-dire* : « "Tu voulais dire en réalité que..." — Par cette façon de parler, nous faisons passer quelqu'un d'une forme d'expression à une autre » (*PU*, §334). En d'autres termes, le langage est le « véhicule de la pensée » (*PU*, §329). Ce trait du langage psychologique suffit à lui seul à garantir sa normativité. Comme le note Wittgenstein, nous avons besoin de critères clairs pour distinguer l'usage correct et l'usage fautif des

mots. Or, dans le cas d'espèce qui nous occupe, il suffira de demander s'il opère les bonnes transitions lorsqu'il passe d'une formulation à une autre de ses états mentaux. En effet, si quelqu'un dit qu'il est nostalgique en expliquant ensuite qu'il a une douleur au pied, nous saurons avec certitude qu'il ne sait pas ce qu'est la nostalgie sans avoir eu à lui ouvrir le crâne pour examiner ses états mentaux.

Il convient de souligner avec ardeur que ceci ne fait pas de Wittgenstein une sorte de crypto-béhavioriste. L'auteur des *Recherches philosophiques* ne nie à aucun moment l'existence de processus internes accompagnant notre expérience de la douleur⁴⁰. Par exemple, Wittgenstein n'hésite pas à reconnaître que la représentation de la douleur motive sans doute l'expression que j'en fais : « Ce n'est pas seulement le comportement, mais aussi la douleur — pourrions-nous dire — du jeu de langage avec les mots : "Il éprouve de la douleur" » (*PU*, §300). Wittgenstein ne nie pas qu'il y ait douleur, mais il conteste seulement que c'est en pointant cette douleur à l'aide du doigt de notre esprit que l'on s'assure de la correction de l'usage que nous faisons du concept de douleur (*PU*, §293). Rappelez-vous l'exemple du téléphone. Je peux très bien pointer la table dont je parle lors d'une conversation téléphonique, *mais ce ne sera pas par ce geste que mon interlocuteur pourra comprendre qu'elle est la table dont je parle*. Ceci ne veut pas dire que la table n'existe pas. La seule conséquence de cette remarque grammaticale est plutôt la suivante : ce n'est pas en pointant la table que je pourrai faire comprendre ce que je dis à mon interlocuteur.

5.2.3. L'observation de soi, reliquat de l'intellectualisme

a) *L'introspection n'est pas une clarification conceptuelle*

L'argument de Wittgenstein, voilà ce qu'il faut noter d'emblée, sape les bases méthodologiques sur lesquelles repose tout projet d'une science descriptive tel qu'il se décline notamment chez Brentano. Dans la *Psychologie d'un point de vue empirique*,

⁴⁰ Il faut cependant savoir que ce ne sont pas tous les états mentaux qui possèdent une individuation temporelle à la manière de la douleur. Wittgenstein observe que certains des verbes psychologiques ne désignent pas des vécus particuliers, mais seulement des capacités ou des dispositions (espérer, connaître la signification d'un mot, etc.). Pour une reconstruction de la typologie de Wittgenstein, cf. Michel LE DU, 2004, *La nature sociale de l'esprit*, Paris, Vrin. Je ne pourrai pas traiter de cette question qui a cependant des conséquences importantes, notamment en ce qui a trait à la critique de l'introspection. En effet, on ne peut pas observer une disposition ou une capacité.

Brentano observe que les concepts psychologiques que nous offre le langage ordinaire sont vagues et imprécis et que l'intérêt de la psychologie descriptive réside précisément dans le fait que cette dernière est en mesure de clarifier ces concepts à l'aide d'une description précise et rigoureuse de l'expérience interne. Il ne faut donc pas s'étonner que l'on trouve dans cet ouvrage un exemple tout à fait représentatif et symptomatique de ce qui trouve stigmatisé par Wittgenstein (si l'on accepte d'exclure, à la toute fin de cette définition, la mise au point de Brentano) :

Comme les sciences de la nature, la psychologie repose sur la perception et sur l'expérience. Mais sa source essentielle est la *perception interne* de nos phénomènes psychiques. En quoi consistent une représentation, un jugement, ce que c'est que plaisir et douleur, désir et aversion, décision et intention volontaire, nous ne le saurions jamais, si la perception interne de nos propres phénomènes ne nous l'apprenait. Mais notez-le bien, nous avons parlé de la *perception* interne et non pas de l'*observation* interne comme source première et indispensable de la psychologie⁴¹.

Ce passage de la *Psychologie* trace une distinction nette entre l'introspection par laquelle nous observons nos états mentaux et la simple perception interne qui correspond à l'expérience immédiate que nous en faisons. Pour Wittgenstein, il s'agit d'une manœuvre désespérée similaire à celle du capitaine qui balaie son navire alors que ce dernier est en train de couler au fond de la mer. Le terme ne possède ici qu'une importance cosmétique qui n'efface en rien l'erreur vitupérée par Wittgenstein et qui consiste à croire que l'expérience est, pour reprendre la métaphore de Brentano, celle qui « m'enseigne » ce qu'est une pensée ou une douleur⁴².

On pourrait dire ici que l'erreur de Brentano procède d'une double illusion. D'une part, la critique de la définition ostensive privée s'attaque au cœur même de la thèse de Brentano : ce n'est pas en fixant son attention sur un état mental de douleur que je parviendrai à définir ou clarifier le concept de douleur. À l'époque des discussions du cercle de Vienne, Wittgenstein avait déjà crié haro sur une telle confusion philosophique. Selon la formule employée pour étayer ce constat, Wittgenstein mentionne qu'un énoncé du genre « Le concept de rouge se fonde dans l'expérience du rouge » est une roue qui tourne à vide, c'est-à-dire un énoncé complètement inutile qui

⁴¹ Franz BRENTANO, 2008, *Psychologie d'un point de vue empirique*, Paris, Vrin, tr. fr. M. de Gandillac, p. 42.

⁴² « L'expérience est mon seul maître » (*Ibid.*, XV).

n'a aucune signification (*WCV*, p. 65). Sans doute, si nous vivions dans un monde où la couleur rouge n'existait pas, la syntaxe des couleurs se trouverait profondément bouleversée (*WCV*, p. 65), mais ceci ne signifie pas que la signification du concept rouge correspond à l'expérience phénoménologique que l'on peut en faire. En réalité, c'est plutôt l'inverse qui est vrai. Si je puis remarquer qu'un certain objet est rouge, c'est parce que je suis en mesure de jouer le jeu de langage qui consiste à identifier la couleur des objets (*BFL*, II, §99). Comme le fera remarquer Wittgenstein dans une formule qui mesure l'amplitude de l'écart qui le sépare de Brentano : « Ce n'est pas l'intuition qui nous apprend quelque chose du concept de couleur » (*BFL*, I, §72).

Il ne s'agit pas de nier l'expérience intuitive sur laquelle l'analyse de Brentano se rabat, mais de montrer que ladite expérience ne correspond pas à la signification du concept. Ceci nous conduit naturellement à la seconde erreur méthodologique de Brentano. La méthode de la perception interne ne peut paraître valable que si l'on confond la signification d'une expression avec l'expérience interne qui l'accompagne⁴³. Une telle méprise n'est possible que si l'on nie la distinction pourtant essentielle de la signification et de l'âme des mots. Je peux très bien associer — par le biais d'un mécanisme psychologique — certaines expériences à un mot donné. Mais ce qui donne aux mots cette « signification profonde » et idiosyncrasique ne correspond pas à sa signification ordinaire et constitutive, qui, quant à elle, est fixée par des normes grammaticales indépendantes de toute forme de relation causale⁴⁴. Wittgenstein propose deux arguments ayant pour fonction de nous prémunir contre cette vilaine tentation qui nous conduit constamment à les confondre. 1/ Le premier geste de Wittgenstein consiste à corriger la diète du philosophe en l'invitant à porter son attention sur des expressions qui sont dépouillées de toute charge émotive et psychologique. S'il est vrai que l'on ne peut s'empêcher d'attacher une impression aux concepts de couleurs et d'autres du même acabit, ladite impression ne peut représenter la signification de l'expression puisqu'il y a certains mots ternes d'un point de vue psychologique auxquels on n'associe aucune impression particulière. Par exemple, lorsque je prononce le mot « si », il n'y a

⁴³ Ce reproche s'applique bien sûr aussi à l'observation interne (introspection). En effet, si l'on refuse d'admettre que l'expérience intuitive permette de clarifier la signification d'un concept, on doit rejeter l'observation interne *et* la perception interne.

⁴⁴ *Supra*, p. 209.

aucune expérience particulière qui lui est associée (*BPP I*, §234). À moins de conclure que ce mot ne possède pas de signification (scénario intolérable pour Wittgenstein), il est difficile de faire de l'expérience psychologique le terrain d'élection de la signification. 2/ Ensuite, Wittgenstein a tenté de systématiser ce constat local en forgeant l'hypothèse d'un « aveugle à la signification » (*BPP I*, §175, §182, §198, §198, §202, §206, §225, §232, §242, §243, §247, §250, §342, §344). Dans la mesure où nous n'associons aucune expérience aux expressions syncatégorématiques telles que « mais » ou « car », on pourrait imaginer un locuteur capable d'utiliser parfaitement tous les mots de notre langage, mais qui serait complètement aveugle aux représentations et impressions qui accompagnent normalement notre usage des mots. La conclusion que Wittgenstein tire de cet exemple est que ce handicap ne peut pas s'expliquer à partir de la catégorie de la signification (*BPP I*, §202). Pour cet individu, les mots auraient très certainement un sens, mais ils ne posséderaient pas une « âme » profonde. Tout au plus, pourrions-nous dire que l'aveugle à la signification ne pourrait pas comprendre certains traits d'esprit où nous jouons avec le sens des mots en faisant apparaître le sens dans le non-sens. Ce deuxième argument me semble beaucoup moins probant que le premier, car il n'envisage pas une seule seconde que c'est peut-être la spécificité de la grammaire des expressions syncatégorématiques qui les empêche de véhiculer une charge émotive et psychologique⁴⁵.

Wittgenstein ne nie pas que l'observation puisse nous révéler la signification d'un mot. Par contre, on pourrait dire que Brentano regarde dans la mauvaise direction s'il cherche à trouver une définition des concepts psychologiques. La perception interne est seulement capable de nous donner une conscience de l'existence d'un certain état mental⁴⁶. Pour cette raison, exiger de l'introspection ou de la perception interne une

⁴⁵ De manière générale, toutes ces expériences de pensée utilisées par Wittgenstein me semblent douteuses en cela qu'elles ont comme courroie de transmission une prémisse philosophique que les *Recherches philosophiques* rejettent (et avec raison). Dans son analyse du doute, Wittgenstein conteste l'idée que le fait qu'une chose se produise parfois ne nous autorise pas à imaginer qu'elle puisse se produire systématiquement (*PU*, §345). Le fait que certains mots ne possèdent pas de charge psychologique ne nous autorise nullement à forger le scénario d'un locuteur pour lequel les mots n'auraient jamais de charge émotive.

⁴⁶ Avec Peter Geach (qui emprunte un vocabulaire frégeén), on pourrait dire que Wittgenstein ne rejette pas l'idée d'une référence privée, mais seulement celle d'un sens privé. Peter GEACH, 1957, *Mental Acts*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 4. En d'autres termes, je peux bien tenir un discours sur des états mentaux privés, mais ces états mentaux ne permettront jamais de fixer le sens des concepts que j'utilise. Ce qui s'avère cependant beaucoup plus intéressant pour notre propos, c'est l'analyse qu'il propose de la

quelconque définition de nos états mentaux, c'est lui confier une tâche qu'elle ne peut pas remplir (*BPP I*, §2, §212 ; *PU*, §314, §316). Le point est suffisamment important pour que j'y insiste : l'introspection ou la perception interne nous permet bien de mettre le doigt sur une expérience, mais cette expérience ne peut pas représenter ce que l'on cherche, à savoir une signification. Comme le note Wittgenstein dans cette remarque critique à propos de l'usage que fait James de l'introspection :

Or l'introspection de James ne montre ni la signification du mot "soi" (pour autant que celui-ci signifie quelque chose de semblable à "personne", "être humain", "soi-même", "moi-même"), ni l'analyse d'une telle entité, mais l'état d'attention d'un philosophe qui se dit à lui-même le mot "soi", et veut analyser sa signification. (Et on pourrait apprendre bien des choses de cela) (*PU*, §413).

Si ce mot de « soi » a une signification, cette signification ne doit pas être cherchée à l'intérieur de nous, mais bien dans l'usage ordinaire que nous faisons de ce terme : « On ne peut pas deviner comment un mot fonctionne. Pour l'apprendre, il faut *examiner* son emploi » (*PU*, §340). Or, comme le souligne de façon ironique Wittgenstein, dire le mot « soi » pour ensuite vérifier ce qu'il provoque à l'intérieur de moi ne peut pas me permettre de comprendre comme ce mot fonctionne au sein de notre langage. À vrai dire, une telle mise en situation est sans doute la plus mauvaise que l'on puisse imaginer puisque, habituellement, ce n'est pas pour observer les effets qu'il produit en nous que nous utilisons ce mot⁴⁷.

James commet ici un *hysteron-proteron* d'autant plus malheureux qu'il avait pris le soin d'en souligner les dangers dans les *Principes de la psychologie*. Faisant preuve sur ce point d'une honnêteté phénoménologique exemplaire, James concède que l'expérience que je fais lorsque j'exprime ma fatigue n'est pas celle de la fatigue, mais bien celle qui est associée au fait-de-dire-que-je-suis fatigué⁴⁸. Loin d'en être la dupe naïve, James ne manque pas de souligner le rôle que joue le langage dans l'émergence des difficultés que rencontre le psychologue : « Les écrivains empiristes ont fait

définition ostensive. À celui qui objecterait à Wittgenstein que le cas de l'aveugle montre bien que la sensation joue un rôle dans l'apprentissage du concept de rouge, Geach note que la sensation est un prérequis pour exercer les capacités conceptuelles exigées par le mot rouge. Par contre, ce réquisit ne doit pas être confondu avec la signification du concept lui-même qui, tant qu'à elle, ne dépend d'aucune sensation.

⁴⁷ Dans les *Notes sur le langage privé et les sense data*, Wittgenstein souligne que nous ne disons pas la même chose lorsque nous nous observons et lorsque nous nous laissons porter par le langage. *NLPSS*, p. 6.

⁴⁸ William JAMES, 1952, *Principles of Psychology*, Chicago, Britannica.

l'inventaire de l'ensemble des illusions relatives à l'esprit qui découlent du langage. À chaque fois que nous l'utilisons, le langage nous pousse à croire, disent-ils, qu'une entité substantielle existant au-delà des phénomènes lui correspond dont le mot devrait être le nom⁴⁹ ». Toutefois, le psychologue ne peut pas non plus complètement renoncer au langage puisque, si c'était le cas, il serait incapable de noter et consigner ses observations pour ensuite en tirer une théorie générale⁵⁰. La psychologie ne peut pas se complaire dans l'observation interne et elle doit bien, à un moment ou à un autre, passer dans le langage⁵¹. Loin de garantir une connaissance psychologique sans faille, l'abandon du langage risque même d'aggraver les choses. En effet, si le psychologue renonçait au langage, ce dernier risquerait peut-être de s'illusionner encore davantage. Comme le fait remarquer James, souvent des phénomènes importants nous échappent parce que le concept nous permettant de les identifier nous fait défaut⁵².

Malheureusement, il ne suffit pas d'identifier la source d'une illusion pour s'en prémunir. Une simple vigilance critique à l'égard du langage ne peut rien contre les dangers de l'introspection puisque, pour Wittgenstein, nous sommes incapables de distinguer l'expérience immédiate effective et les distorsions qu'introduit notre langage. Comme le fait remarquer Wittgenstein à quelques occasions, le problème de l'introspection est que, très souvent, elle ne fait que nous livrer une « tournure langagière » (*Redewendung*) que nous croyons faussement « percevoir » à l'intérieur de nous. Étant donné la multiplicité des langues, il est en effet pour le moins gênant de constater que notre langue maternelle peut produire certaines de nos expériences vécues (*BPP I*, §1129). Puisqu'une confusion de l'expérience immédiate et du langage est toujours possible, Wittgenstein juge obscure toute analyse se déployant sur le terrain de

⁴⁹ [« Empiricist writers are very fond of emphasizing one great set of delusions which language inflicts on mind. Whenever we have a word, they say, to denote a certain group of phenomena, we are prone to suppose a substantive entity existing beyond the phenomena, of which the word shall be the name »] *Ibid.*, p. 128.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ J'aurai l'occasion de revenir sur cette idée essentielle au chapitre suivant (*Infra*, 6.2)

⁵² « Mais l'absence d'un mot peut plutôt souvent nous conduire directement à l'erreur opposée. Nous sommes alors disposés à dire qu'aucune entité ne peut être présente ; et nous sous-estimons un phénomène qui serait pour nous manifeste si nous avions été élevés dans un langage qui le reconnaît familièrement. » [« But the *lack* of a word quite as often leads to the directly opposite error. We are then prone to suppose that no entity can be there ; and so we come to overlook phenomena whose existence would be patent to us all, had we only grown up to hear it familiarly recognized in speech. »] (William JAMES, 1952, *Principles of Psychology*, Chicago, Britannica, p. 128)

l'expérience vécue (*BPP I*, §648). Contre cette obscurité de la vie intérieure, Wittgenstein fera valoir une méthode très simple : *l'extériorisation du mental*. Puisque c'est l'usage qui confère leur sens aux mots que nous employons, mieux vaut observer ce que nous disons lorsque nous exprimons notre vie intérieure. Le *Cahier bleu* nous fournit probablement la formule la plus claire de ce principe. À chaque fois que nous sommes tentés de postuler l'existence d'états mentaux obscurs et éthérés pour expliquer le fonctionnement de notre langage (vouloir-dire, penser, etc.), Wittgenstein nous invite à opérer à la manœuvre suivante :

Et je voudrais vous donner la recette suivant : si la nature de la pensée, de la croyance, du savoir et d'autres choses semblables vous rend perplexes, substituez à la pensée l'expression de la pensée, etc. Voir la difficulté qu'il y a à faire cette substitution, et en même temps tout son intérêt. (*BIB*, p. 90 [p. 42]).

Ainsi, dès que l'on rencontre un état mental et qu'il semble jouer un rôle dans notre usage du langage, on devrait en principe lui substituer un certain signe extérieur (étant donné que le langage n'est rien d'autre qu'un système de signes). Plutôt que de plonger dans une sphère brumeuse où l'on risque constamment de postuler l'existence de choses qui n'existent pas, mieux vaut se tourner vers les signes et se pencher sur la grammaire de leur expression (*Z*, §179 ; *EP*, §548 ; *PU*, §383 et *PU*, ii, X, p. 358).

Le temps est désormais venu de se pencher sur cette curieuse parenthèse qui vient clore la critique que Wittgenstein fait de James où il affirme que l'on pourrait apprendre « bien des choses » de ce qui se passe au sein de l'esprit du philosophe lorsqu'il prononce un mot tel que « soi ». Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il s'agit peut-être du trait le plus juste de la lecture que Kripke propose des *Recherches philosophiques : la philosophie de Wittgenstein est inséparable d'une certaine forme d'introspection*⁵³. Kripke n'explique pas vraiment cette intuition géniale⁵⁴, mais on pourrait dire que le recours à l'introspection est inévitable dès lors que l'on se rend compte que les confusions philosophiques découlent la plupart du temps d'un blocage psychologique :

⁵³ Saul A. KRIPKE, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, p. 14 et p. 48.

⁵⁴ Selon Joachim SCHULTE, ce thème de l'introspection aurait pour objectif de contrebalancer une conception trop « mécanique » du langage. Joachim Schulte, 1993, *Experience and Expression*, Oxford, Clarendon Press, p. 66.

Lorsque, comme c'est le cas ici, nous n'approuvons pas les expressions de notre langage ordinaire (qui remplissent pourtant leurs fonctions) c'est que nous avons en tête une image qui est en conflit avec celle du mode d'expression ordinaire. Mais nous sommes tentés de dire que notre mode d'expression ne décrit pas les faits tels qu'ils sont en réalité. Comme si la proposition « Il a mal » pouvait être réfutée par autre chose que le fait que l'homme en question *n'a pas* mal. Comme si la forme d'expression disait quelque chose de faux (PU, §402).

Récapitulons. Le philosophe a tort de croire que l'introspection serait en mesure de fonder ou de réfuter la grammaire du langage ordinaire. Dans cette mesure, l'introspection n'est pas seulement inutile, elle s'avère dangereuse philosophiquement. Par contre, l'extériorisation du mental ne saurait convaincre notre pauvre philosophe de son erreur. Voilà pourquoi il est indispensable de se questionner à propos de ce qu'il peut bien avoir « dans la tête ». Pour reprendre l'image de Putnam, les significations ne sont pas dans la tête. Par contre, ce qui est très certainement dans la tête du philosophe, c'est une série d'images qui l'obsèdent et qui l'empêchent d'accepter la grammaire de notre langage.

On trouve plusieurs affirmations précieuses dans les *Cahiers de Cambridge* qui viennent corroborer cette interprétation. Je songe en particulier au passage suivant : « Je crois que mes phrases sont pour la plupart des descriptions d'images visuelles qui me viennent à l'esprit » (CCS, p. 79). Ces *Cahiers* sont traversés par le thème de la conscience de soi que Wittgenstein vise personnellement à atteindre. On pourrait donc croire qu'il s'agit finalement d'une tout autre question. Pourtant, Wittgenstein ne cesse de faire le lien entre cette connaissance de soi privée et personnelle et la réflexivité introspective que vise la philosophie. Dans un passage étonnant, Wittgenstein note que le métier de philosophe (qui consiste à porter attention à ce que l'on dit) favorise, d'une certaine manière, la connaissance de soi (CCS, p. 129). Reste que le terme « introspection » retenu par Kripke est particulièrement mal venu puisqu'il repose sur une conception défailante du rapport que l'intériorité psychologique entretient avec son extériorité langagière. À cet égard, mieux vaut ici reprendre la formule de Stanley Cavell et dire que la philosophie représente une sorte de confession par laquelle Wittgenstein *confesse* les images et les tentations qui l'incitent à professer des non-sens⁵⁵. Reprenant

⁵⁵ Stanley CAVELL, 1976, *Must we mean what we say ?*, Londres, New York et Melbourne, Cambridge University Press, p. 71.

le sillon ouvert par Cavell, Sandra Laugier ira même jusqu'à considérer que ce thème de la confession permet de mettre en chantier une conception non psychologique de la subjectivité (ceci me semble faux, j'y reviendrai)⁵⁶. En dépit de toutes les objections auxquelles s'expose l'analyse wittgensteinienne de la confession, un fait demeure incontestable : la confession ne vise pas à suspendre le principe de l'extériorisation du mental en nous révélant enfin la conscience interne du philosophe. Ainsi, la dimension « introspective » de la philosophie n'a pas pour but de réveiller le monstre d'une « connaissance du cœur⁵⁷ » puisque, comme le note Wittgenstein dans les fiches, même la confession est quelque chose d'extérieur (Z, §558)⁵⁸. À vrai dire, la méthode de la confession permet de nous révéler l'intériorité du philosophe sans pour autant démanteler l'unité logique de l'intérieur et de l'extérieur.

b) Description et expression

D'entrée de jeu, il convient de souligner que Wittgenstein n'a jamais douté de la légitimité de l'introspection. Il est tout à fait possible d'obtenir une connaissance observationnelle de certains de nos états mentaux. Comme le soulignent les *Recherches philosophiques*, je peux très bien, si je le veux, observer mon chagrin (PU, II, ix, p. 265 ; LSPP II, p. 19 [p. 6]). Toutefois, cette reconnaissance s'accompagne de contraintes grammaticales plutôt fortes et inflexibles : il ne peut y avoir observation que là où l'objet ne se trouve pas altéré du fait que j'y porte attention (LWPP, p. 7 ; BPP I, §1085). Observer, présuppose que l'on adopte une perspective de spectateur en tâchant de ne pas altérer le phénomène observé. Par conséquent, si j'aggrave mon chagrin en l'observant, cela signifie qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une observation⁵⁹. James avait très

⁵⁶ Cf. Sandra LAUGIER, 2010, *Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, p. 12.

⁵⁷ L'idée d'une « connaissance du cœur » est en réalité une « roue qui tourne à vide ». Cf. DWS, p. 155. De ce point de vue, on pourrait dire que Wittgenstein aurait dénoncé comme étant une confusion grammaticale le projet d'une cardiognosie qui, selon la thèse de Jean-Louis Chrétien, constituerait le projet du roman moderne. Jean-Louis CHRÉTIEN, 2010, *Conscience et roman, I*, Paris, Minuit. Pour une critique des présupposés philosophiques de la pensée de Chrétien, cf. Vincent GRONDIN, 2012, « La connaissance de l'impossible », *Spirale*, vol. 241, p. 49-51.

⁵⁸ C'est l'ouvrage de Sandra Laugier qui a attiré mon attention sur ce passage. Sandra LAUGIER, 2010, *Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, p. 61-62.

⁵⁹ « Quelqu'un qui observe son chagrin, au moyen de quel sens le fait-il ? Est-ce au moyen d'un sens particulier, du sens qui *sent* le chagrin ? Le sent-il *différemment* quand il l'observe ? Et quel chagrin observe-t-il alors ? Est-ce un chagrin qui n'est là que pendant qu'on l'observe ? "Observer" ne produit pas ce que l'on observe. (Ceci est une constatation d'ordre conceptuel) » (PU, II, ix, p. 264).

bien compris la grammaire de l'observation lorsqu'il soulignait que l'introspection exige du psychologue une attitude « extérieure » et « objective » à l'égard de ses états mentaux⁶⁰. À bon droit, on pourrait douter qu'il soit possible d'adopter une attitude « objective » sur nos états mentaux qui sont, par définition, subjectifs. Paradoxalement, Wittgenstein parvient à tailler une niche à l'idée d'une observation interne en croisant une intuition qui était au cœur des réflexions méthodologiques de Brentano. Dans la *Psychologie d'un point de vue empirique*, Brentano soutenait effectivement que la mémoire introduisait la distance nécessaire qui permet de donner aux états mentaux une forme d'objectivité⁶¹. Dans les *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein souligne que l'on peut nommer « observation » le fait de se remémorer d'un certain état psychologique passé (*LWPP*, p. 7). Si je constate que je suis moins triste qu'auparavant lorsque je pense à un certain événement malheureux, on est en droit de considérer qu'il s'agit d'une observation (*PU*, II, ix, p. 265).

Le point important de l'analyse de Wittgenstein est le fait que l'observation consiste à adopter une posture psychique particulière qui, habituellement, doit pouvoir déboucher sur une forme de description (*LSPP II*, p. 19 [p. 7]). Wittgenstein ne conteste pas vraiment la valeur descriptive du discours psychologique et philosophique portant sur l'intériorité, mais il s'interroge sur leur utilité : « La psychologie décrit les phénomènes du voir. Pour qui fait-elle cette description ? Quel non-savoir cette description peut-elle ôter ? » (*BFL*, I, §168) On le voit bien, Wittgenstein décide de faire entrer l'introspection dans l'enclos de la grammaire philosophique en s'empressant de multiplier les contraintes devant peser sur cette dernière : l'introspection doit saisir le vécu tel qu'il est, être utile et avoir un caractère informatif. Dans un passage qui ne manque pas de piquant, Wittgenstein s'attaque à la description que propose Hume des idées comme étant des « copies vagues » de la réalité. À vrai dire, le problème de la description proposée par Hume réside dans le fait qu'elle altère notre vue mentale en la regardant depuis un verre grossissant et déformant. Conclusion de Wittgenstein : « S'il avait dit : “Quand je bois de la bière, je vois les choses vaguement”, il aurait décrit une expérience. Mais il ne l'a pas fait » (*NPESS*, p. 192). On peut ici vérifier le jugement de

⁶⁰ William JAMES, 1952, *Principles of Psychology*, Chicago, Britannica, p. 120.

⁶¹ Franz BRENTANO, 2008, *Psychologie d'un point de vue empirique*, Paris, Vrin, tr. fr. M. de Gandillac, p. 47.

Wittgenstein en observant qu'il n'y a aucun contexte où, dans la vie ordinaire, nous ressentons le besoin de décrire notre expérience vécue en utilisant la métaphore humienne de la « copie vague ». Cette dernière remarque ne constitue d'ailleurs qu'une reformulation du principe d'utilité énoncé un peu plus haut : soutenir que la description doit avoir une utilité, ceci signifie tout d'abord que cela peut avoir un intérêt d'en faire un usage à l'intérieur d'un certain contexte.

La description n'est donc possible que dans certaines circonstances déterminées (*EP*, §27). Pour être plus précis, la description est un jeu de langage particulier (*BPP I*, §600) qui ne recouvre nullement la diversité des modes par lesquels nous pouvons nous rapporter à notre expérience vécue. Cette remarque nous conduit au cœur de l'une des idées les plus contestables de l'œuvre de Wittgenstein. Si la description n'a pas le monopole du discours que l'on peut tenir sur notre vie mentale, c'est parce que ce dernier distingue la *description* de l'intériorité de son *expression*. Selon la formule de Wittgenstein, l'expression n'implique pas une « caractérisation » (*Bezeichnung*) du vécu (*BPP I*, §1128). Ainsi, lorsque je crie « Au secours ! » (*EP*, §48), mon objectif n'est pas de *décrire* ma situation, mais bien de signifier à autrui que je suis en danger et que j'ai besoin d'aide. Le fait que l'on dise que l'on *crie* « Au secours » n'a ici rien de hasardeux ou de déroutant. Pour reprendre un exemple de Sidney Shoemaker, si je dis que « Mes pantalons sont en feu », mon objectif n'est pas de fournir une description objective de la situation⁶². Cette affirmation joue à peu près le même rôle qu'un cri inarticulé qui pourrait tout aussi bien *exprimer* ma détresse. Or, comme le rappelle Wittgenstein, le cri n'est pas une description de mon expérience intérieure (*BPP I*, §723).

En somme, les affirmations reliées à ma vie mentale peuvent remplir une fonction expressive ou une fonction descriptive. Selon l'analyse de Wittgenstein, « Je suis en colère » (*EP*, §13) ou « J'ai peur » (*PU*, II, ix, p. 266) peuvent être considérés comme des descriptions puisque, habituellement, ce n'est pas en ayant recours à tels actes de langages que nous extériorisons ces sentiments. Par contre, « Je suis furieux » (*Ich bin wütend*) possède une fonction essentiellement expressive qui le rapproche beaucoup plus du cri de frustration que de la description neutre et objective. L'argument

⁶² Shoemaker note que l'exemple vient ici de Kaplan. Sidney SHOEMAKER, 1994, « *Introspection and the Self* », *Self-Knowledge*, Quassim Cassam éd., New York et Oxford, Oxford University Press, p. 132.

de Wittgenstein se résume ici à un constat qui pourrait sembler banal : « Puisque “j’ai peur” n’est pas toujours une plainte, pourquoi devrait-il toujours être une description ? » (*EP*, §36) Dans certains cas, « J’ai peur » n’est pas un cri mais une description. Il faut donc concéder à Wittgenstein la possibilité inverse et admettre que « J’ai peur » *n’est pas toujours une description*. Wittgenstein ne nie pas qu’un cri puisse, à l’occasion, fonctionner comme une sorte de description de notre intériorité (*EP*, §45), mais, loin d’être un argument contre la distinction, ceci vient seulement témoigner de sa porosité. Selon la formule de Wittgenstein, une kyrielle de cas intermédiaires s’interpose entre le cri et la description (*PU*, §49).

On pourrait avoir l’impression qu’il s’agit d’une distinction plutôt vague et impressionniste. Un tel jugement s’avère cependant inexact puisque nous disposons tout de même d’un critère grammatical. Pour déterminer si nous avons affaire à une expression ou une description, il suffit de comparer la signification de la première personne et de la troisième personne des verbes psychologique. Wittgenstein explique cette stratégie en ces termes : « Les phrases à la troisième personne du présent : information. À la première personne du présent, expression. (Ce n’est pas tout à fait juste.) » (*BPP II*, §63) Ainsi, l’asymétrie constitutive des verbes psychologiques donnant un rôle expressif à la première personne du singulier et un rôle informatif à la troisième permet d’établir un partage net entre l’expression et la description. La parenthèse vient ici seulement souligner qu’il est possible de faire un usage informatif de la première personne de certains verbes psychologiques. Ainsi, les mots « J’ai peur » sont employés de façon informative et non pas expressive s’ils possèdent une signification équivalente à « Il a peur ». Comme le note encore Michel Le Du, un tel usage informatif présuppose que cet énoncé ait la possibilité d’être vrai ou faux, ce qui implique nécessairement que le locuteur puisse se tromper en énonçant quelque chose de faux (éventualité précisément exclue dans le cas de l’usage expressif)⁶³.

Je tiens à noter au passage que ceci démontre à quel point la critique wittgensteinienne de l’introspection se situe aux antipodes de celle formulée par Ryle

⁶³ « Le fait que les énoncés dont il vient d’être question ne peuvent être faux tient assurément à ce que leur fonction descriptive est seconde par rapport à leur fonction expressive, et dépendante de cette dernière. Lorsque le lien d’expression s’amenuise (comme cela se produit lorsque l’énoncé porte sur une disposition et non plus sur un état vécu), la possibilité de l’erreur s’introduit » (Michel LE DU, 2004, *La nature sociale de l’esprit*, paris, Vrin, p. 83).

dans le *Concept d'esprit*. Dans cet ouvrage, Ryle s'attaque à l'infailibilité que Descartes attribue à la connaissance de nos états mentaux en niant qu'il y a une asymétrie épistémologique entre la connaissance que j'ai de moi-même et celle que les autres peuvent en avoir⁶⁴. Selon l'analyse de Ryle, c'est seulement l'abondance des *informations* qui explique le fait que je suis plus fiable que les autres lorsque je pose un jugement sur mon intériorité psychologique. Rien n'est plus étranger aux descriptions grammaticales de Wittgenstein qui, au contraire, visent à confirmer l'asymétrie de la première et de la troisième personne (*BPP I*, §836 ; *BPP II*, §166 ; *CL 1932–35*, p. 33) en soutenant que l'expression subjective ne possède aucune fonction informative. Comme le note Wittgenstein à propos de l'exemple de l'expression de la douleur, il y a bel et bien une « infailibilité » de la première personne. Toutefois, cette dernière n'est pas psychologique, mais logique et grammaticale. À vrai dire, les règles du jeu de langage font en sorte que tout doute se trouve exclu puisque la fonction informative de l'énoncé est désactivée pour laisser le champ libre à sa fonction expressive (*PU*, §246).

Il est difficile de nier le fait que ce ne sont pas toutes les expressions qui se caractérisent exclusivement par leur fonction descriptive. Par contre, la définition que Wittgenstein nous propose de cette distinction me semble inacceptable. Mon objectif n'est pas ici de rappeler les objections bien connues auxquelles s'expose inévitablement l'expressivisme de Wittgenstein⁶⁵. Le problème principal que soulève l'opposition exclusive de l'expression et de la description est qu'elle repose sur des critères essentiellement psychologues. Par exemple, lorsque je suis en danger et que je crie « Au secours », il ne fait pas de doute que mon intention n'est pas simplement de décrire ma condition, mais de *signaler* que j'ai besoin que l'on vienne à mon aide. En d'autres termes, mon souci premier est de *provoquer* une certaine réaction. Forcément, je ne peux pas substituer une description neutre et objective à l'expression « Au secours » puisque seule cette seconde formule est en mesure de remplir cette fonction *signalétique*. En revanche, il semble illusoire d'en conclure que nous avons ici découvert une différence grammaticale. En réalité, ce n'est pas la grammaire qui confère ici sa fonction signalétique à telle ou telle expression. Il s'agit d'un point sur lequel j'ai tellement

⁶⁴ Gilbert RYLE, 2005, *Le concept d'esprit*, Paris, Éditions Payot et Rivages, p. 259.

⁶⁵ Sur ce point, cf. Hans-Johan GLOCK, 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Cambridge, Blackwell, p. 52 et sq. Cf. Peter GEACH, 1965, « Assertion », *The Philosophical Review*, vol. 74, n° 4, p. 449-465.

insisté qu'il serait absurde d'y revenir encore une fois : *le signal est, par définition, ce qui n'a pas de grammaire*. Pour reformuler ma critique à partir du vocabulaire de la théorie des actes de langage, l'opposition de l'expression et de la description me semble écraser la distinction des actes locutoires, illocutoires et perlocutoires. Les actes perlocutoires sont liés aux *effets* que peuvent engendrer nos actes de paroles. Or, selon la théorie d'Austin, les actes perlocutoires ne supportent pas l'explicitation⁶⁶. Il ne suffit pas de dire « Monsieur X, je vous insulte » pour produire une insulte. À vrai dire, pour insulter une personne, il ne faut pas dire qu'on l'insulte, mais tout simplement employer des mots qui sont injurieux. Si les actes perlocutoires ne supportent pas cette explicitation (alors qu'elle est possible dans le cas des actes locutoires et illocutoires), c'est tout simplement parce les effets perlocutoires *ne correspondent pas à la signification de l'expression*, mais à ses conséquences causales qui lui sont fondamentalement hétérogènes.

Pour cette raison, il est trompeur de prétendre que les notions de confession et d'expression permettent de mettre en chantier une conception non psychologique de la subjectivité. Au contraire, elle conduit en réalité Wittgenstein à opposer la fonction descriptive et la fonction signalétique de l'expression, ce qui réintroduit une forme de causalité au sein même de la grammaire. Dans la mesure où le psychologisme consiste à proposer de réduire les relations internes de la grammaire à des relations externes et causales, ceci me mène naturellement à conclure que cette opposition de l'expression et de la description est sans doute l'un des motifs les plus psychologues de la pensée de Wittgenstein. Dire qu'il y aurait certaines expressions qui ne rempliraient aucune fonction descriptive à la manière d'un pur cri inarticulé me semble être une régression exquise nous conduisant tout droit vers la mythologie d'une conception purement signalétique des signes linguistiques (ce que Wittgenstein rejette pourtant)⁶⁷.

⁶⁶ Selon Austin, c'est la nature conventionnelle de l'acte illocutoire qui fait en sorte qu'il peut être explicité. John L. AUSTIN, 1970, *Quand dire, c'est faire*, tr. fr. G. Lane. Paris, Seuil, p. 115.

⁶⁷ Mon objectif n'est pas ici de nier la distinction de l'expression et de la description et de dire finalement que toute expression doit être considérée comme une description si nous endossons le dualisme du signal et de l'expression. Il me semble tout à fait légitime de prétendre que la description ne permet pas de rendre compte de toutes les modalités du rapport que nous entretenons avec nous-mêmes. Mon argument possède ici une portée beaucoup plus régionale : la conception proprement wittgensteinienne de l'expression repose sur une forme de psychologisme problématique. Par contre, une théorie de l'expression telle que celle de Richard Moran me semble tout à fait plausible. Lorsque j'exprime mon intériorité, j'assume certains états mentaux en les faisant miens. L'expression serait donc liée à une forme d'auto-constitution

c) *Rejet de toute conception « cognitive » de la connaissance de soi*

Même si l'on rejette cette distinction de l'expression et de la description telle que Wittgenstein l'échafaude, on pourrait proposer une formulation alternative de la critique qu'il fait de l'introspection en soulignant que, finalement, cette opposition avait pour but d'établir que la connaissance que nous pouvons avoir de nous-mêmes n'est pas théorique et cognitive, mais bien pratique et vécue. Selon une telle reformulation, on ne peut pas dire que je *décris* ma vie mentale puisque le rapport que j'entretiens avec moi-même n'est pas théorique et épistémique. Cette idée a été reprise et développée par de nombreux philosophes analytiques (Cavell, Larmore, etc.) et elle vient rejoindre les intuitions de certains épigones de Husserl (Heidegger, Levinas, mais surtout Sartre)⁶⁸. Selon une telle approche, le modèle de l'introspection ou de l'observation interne est un modèle inapproprié pour rendre compte du phénomène de la conscience de soi, qui renvoie à l'expérience concrète et pratique que je peux faire de moi-même dans la vie de tous les jours. Tentons de voir si les arguments de Wittgenstein sont concluants.

Il ne faut pas oublier que l'argument du langage privé se trouve imbriqué dans des considérations d'ordre épistémologique. Lorsque Wittgenstein formule le problème du langage privé, il ne manque pas de souligner que la question est de savoir si l'on peut construire un langage ayant pour vocation de désigner *quelque chose qui ne pourrait être connu que du locuteur*. Il ne faut donc pas s'étonner que cet argument possède aussi des conséquences épistémologiques. À cet égard, la position de Wittgenstein est pour le moins drastique, car elle consiste à soutenir que le privatophone ne dispose d'aucune connaissance pouvant servir de candidat pour l'élaboration d'un langage privé. Voici l'argument de Wittgenstein particulièrement complexe qu'il nous faudra désormais démêler :

Dans quelle mesure mes sensations sont-elles *privées* ? – En ceci que moi seul peux savoir si j'ai vraiment si j'ai vraiment mal ; les autres peuvent seulement le présumer. – Cela est,

(partielle) du soi. Toutefois, ces arguments sont incompatibles avec la pensée générale de Wittgenstein qui fait de l'autorité de la première personne une forme de dispositif logique et grammatical. Richard MORAN, 2001, *Authority and Estrangement*, Princeton et Oxford, Princeton University Press.

⁶⁸ Stanley CAVELL, 1976, « Knowing and Acknowledging », *Must we mean what we say ?*, Londres, New York et Melbourne, Cambridge University Press, p. 239 et sq. ; Charles LARMORE, 2004, *Les pratiques du moi*, Paris, Presses universitaires de France. Moran Richard, 2001, *Authority and Estrangement*, Princeton et Oxford, Princeton University Press ; Lucy O'BRIEN, 2007, *Self-Knowing Agents*, Oxford et New York, Oxford University Press ; James David VELLEMAN, 2007, *Practical Reflection*, Standford, CSLI Publications.

d'une certaine manière, faux et d'une autre, absurde. Lorsque nous employons le mot "savoir" à la manière dont il est normalement employé (et comment l'employer autrement !), très souvent les autres savent si j'ai mal. – Certes, mais pas avec la même certitude que moi ! – On ne peut absolument pas dire de moi (si ce n'est en plaisantant) que je *sais* que j'ai des douleurs. Que cela voudrait-il donc dire – sinon que je les *ai eues* (traduction modifiée, *PU*, §246) ?

La thèse générale est finalement plutôt simple : il s'agit pour Wittgenstein de refuser d'admettre que l'on puisse avoir un quelconque savoir de notre intériorité privée. L'argument qui permet à Wittgenstein d'établir ce point est cependant un peu plus tordu. Grossièrement résumée, la stratégie consiste à nier que l'asymétrie entre la première personne (*Je souffre*) et la troisième (*Il souffre*) renvoie à deux types de connaissances qui ne posséderaient pas le même degré de certitude. Toutefois, lorsqu'on démonte la mécanique de l'argument, on constate qu'elle est à double détente. D'une part, Wittgenstein constate qu'il est « faux » et « absurde » de dire que nous connaissons notre douleur lorsque nous la ressentons. Si bien que l'on ne peut parler de connaissance au sens strict du terme que lorsque je découvre qu'autrui éprouve une certaine souffrance. D'une certaine manière, les conséquences absurdes découlant de l'idée selon laquelle je connaîtrais ma souffrance montrent bien la justesse de cette remarque. Comme le souligne Wittgenstein, dès que l'on soutient que le simple fait de ressentir une douleur implique un savoir, il devient impossible de ne pas en conclure que je suis le seul à *vraiment* savoir si j'ai mal ou non (*PU*, §303). Ainsi, le meilleur moyen de protéger la connaissance que je peux avoir de l'intériorité d'autrui est d'admettre que le rapport que j'entretiens avec ma propre intériorité est beaucoup trop étroit et fusionnel pour être cognitif et épistémique.

Mais qu'en est-il des autres états mentaux ? Est-ce que je peux « savoir » que j'ai un désir, un projet ou une angoisse ? La seconde manœuvre entreprise par Wittgenstein s'avère encore plus délicate et elle consiste à distinguer deux usages différents de l'énoncé « Je sais ». Dans certains cas — comment le nier ? —, cette expression possède un contenu cognitif et épistémique véritable. Ainsi, lorsque je dis que je sais que l'oiseau que j'ai vu ce matin était une fauvette, il s'agit bel et bien d'une connaissance au sens fort du terme. Le cas échéant, on peut me demander quelles sont les raisons qui me permettent d'être certain de ce que j'avance. Cependant, on peut aussi concevoir un usage non épistémique de « Je sais » où la demande de justification n'a tout simplement

aucun sens⁶⁹. Comme le fait remarquer à juste titre Stanley Cavell, dans certains cas, la locution « Je sais » n'est rien d'autre qu'une forme d'acquiescement équivalente à « oui » ou « bien sûr »⁷⁰. Par exemple, si quelqu'un me fait remarquer que je suis en retard et que je réponds « Je sais », il ne s'agit pas de me rendre disponible à une éventuelle demande de justification, mais tout simplement de *reconnaître* que c'est effectivement le cas. On peut très bien me demander *pourquoi* je suis en retard, *mais non pas pourquoi je sais que je suis en retard*. Ainsi, lorsque je dis que je sais que je veux faire une certaine chose, je n'ai aucune justification à donner pour expliquer *pourquoi* je le sais puisque, en utilisant cette expression, mon objectif est uniquement de *reconnaître* la volonté qui est la mienne.

Dans le cas de la reconnaissance, la demande de raison est donc vaine et absurde puisque ce jeu de langage exclut toute forme de doute. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Quelle est la propriété formidable de la reconnaissance qui l'immunise contre toute forme de doute ? Au §67 de *De la certitude*, Wittgenstein se demande si l'on ne pourrait pas concevoir un individu qui se tromperait là où je crois que toute possibilité de doute se trouve exclue. À cette question, Wittgenstein répond très rapidement qu'il y a des erreurs qui semblent tellement improbables qu'elles viennent remettre en doute la rationalité de celui qui les commet. Ainsi, celui qui ne parviendrait pas à reconnaître ses états mentaux ne commet pas simplement une erreur, mais il serait atteint d'une forme de dérangement mental (*UG*, §72)⁷¹. Lorsqu'on lit ces remarques, la tentation est très forte de considérer les énoncés excluant toute forme de doute comme une sorte de fondement apodictique de notre schème conceptuel. Cette remarque est tribiale. Toutefois, ce sont les exemples choisis pour illustrer ces fameuses « certitudes gonds » (*UG*, §341) qui exceptent singulièrement Wittgenstein de la tradition philosophique. Ce dernier indique notamment que la connaissance que j'ai de ma propre adresse représente une certitude de ce type (*UG*, §71).

⁶⁹ À propos de cette distinction, cf. Thomas MORAWETZ, 1978, *Wittgensteinin & Knowledge*, Amherst, The University of Massachusetts Press, p. 83-85.

⁷⁰ Stanley CAVELL, 1976, *Must we mean what we say ?*, Londres, New York et Melbourne, Cambridge University Press, p. 255.

⁷¹ Cette pathologie pourrait correspondre à ce que Joyce McDougall nomme la « alexithymie ». Les sujets qui sont atteints de ce mal éprouvent une difficulté à identifier leurs états mentaux, ce qui fait en sorte que le vocabulaire psychologique se trouve vide de toute sa signification. Joyce MCDUGALL, 1982, « Les mots manquants et l'économie des affects », *Théâtres du Je*, Paris, Gallimard, p. 185-215.

Je m'empresse de refermer ce dossier — que nous aurons de toute manière l'occasion de traiter de manière beaucoup plus approfondie — pour me concentrer sur une autre propriété de ces certitudes fondamentales. Au contraire de ce que prétend Moore, les certitudes gonds ne nous permettent pas de mettre la main sur des vérités absolument certaines et indubitables. En se laissant guider par le principe de bipolarité, Wittgenstein considère plutôt que la nature même des certitudes fondamentales nous interdit de leur conférer une quelconque valeur de vérité (*UG*, 205). Wittgenstein ramasse cette idée essentielle dans cette analyse déterminante :

Or fonder le témoignage de ces preuves, le justifier, cela connaît un terme ; mais le terme, ce n'est pas que certaines propositions nous apparaissent à l'évidence comme vraies immédiatement, donc ce n'est pas, de notre part une sorte de *voir* ; le terme c'est notre action qui se trouve à la base du jeu de langage (*UG*, §204).

Une certaine proposition représente un fondement non pas parce qu'elle est nécessairement vraie, mais parce que le doute n'a pas de prise sur ces propositions tellement elles s'enracinent profondément dans notre forme de vie. La certitude que l'on doit attacher au fondement n'est donc pas gnoséologique ou épistémologique et elle renvoie tout simplement à notre forme de vie qui est notamment déterminée par ce que nous faisons lorsque nous sommes confrontés à une certaine situation. Voilà pourquoi Wittgenstein affirme qu'il s'agit d'une « certitude animale » (*UG*, §359).

Le fondement ultime de tout jeu de langage ne correspond pas à une quelconque connaissance, mais à une série d'actions et de réactions purement naturelles et instinctives. La remarque suivante montre bien que le caractère « animal » de la certitude vient témoigner du fait qu'elle ne possède aucune valeur théorique et cognitive : « L'enfant croit-il que le lait existe ? Ou sait-il que le lait existe ? Le chat sait-il que la souris existe ? » (*UG*, §478) D'une certaine manière, Wittgenstein tente ici de nous faire comprendre qu'il y a une manière d'être au monde qui ne relève d'aucune forme de savoir et qui sert de fondement dans l'édification de toutes nos pratiques langagières. En d'autres termes, le soubassement ultime de nos pratiques linguistiques n'est pas la raison, mais l'instinct :

Je veux considérer ici l'homme comme un animal ; comme un être primitif auquel on accorde certes l'instinct mais non le raisonnement. Comme un être dans un état primitif. En effet, quelle que soit la logique qui suffise pour un moyen de communication primitif, nous n'avons pas à en avoir honte. Le langage n'est pas issu d'un raisonnement (*UG*, §475).

Il y a quelque chose d'éminemment rebutant et de problématique dans l'analogie que Wittgenstein nous propose ici. Toutefois, avant de déboulonner cette analyse, il faut au moins se donner la peine de comprendre quelle est sa visée. Afin de contrecarrer une tendance délétère des philosophes qui ne cessent d'intellectualiser nos pratiques linguistiques, Wittgenstein nous incite à concevoir le langage comme une sorte de comportement instinctif similaire à celui de l'écureuil qui cache des provisions à l'approche de l'hiver (*UG*, §287). Si Wittgenstein croit qu'il est essentiel d'opérer une telle manœuvre, c'est parce qu'il estime que les problèmes philosophiques émergent lorsque nous nous déconnectons de notre instinctivité naturelle en adoptant une attitude réflexive absurde et inappropriée.

Ainsi, les normes gouvernant notre usage du langage renvoient à une normalité naturelle et instinctive excluant toute posture théorique, intellectuelle et réflexive. Il y a indéniablement quelque chose qui rappelle vaguement Canguilhem dans la conception wittgensteinienne de la réflexion et du rapport qu'elle entretient avec la normalité instinctive. Je fais ici bien sûr allusion à cette formule célèbre du philosophe français selon laquelle « la santé est le silence des organes⁷². » En d'autres termes, la santé devient une préoccupation susceptible de conduire à un retournement réflexif de l'organisme sur lui-même seulement dans le cas d'un fonctionnement anormal de ses organes. Selon un tel cadre d'analyse, la réflexion se présente toujours comme une réaction à un certain problème. Wittgenstein rejoint très certainement Canguilhem sur son propre terrain lorsqu'il observe que l'on ne porte pas une attention réflexive à notre respiration à moins d'être atteint d'une bronchite ou d'une autre maladie de ce genre (*CCS*, p. 28). Si l'on transpose ce modèle au langage, il faudra en conclure que la réflexion est légitime lorsque je ne parviens pas à réagir de façon naturelle et instinctive au contexte dans lequel je me trouve.

Il s'agit bel et bien de la position endossée par Wittgenstein. Alors que l'instinct représente le rez-de-chaussée de tous les jeux de langage, Wittgenstein ne cesse d'insister sur le caractère local et marginal de la réflexion qui se trouve confinée à un

⁷² Georges CANGUILHEM, 1966, *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France, p. 52.

certain jeu de langage (*BPP II*, §632). La réflexion, loin d'être un phénomène originaire dont il faudrait partir, apparaît toujours sur le fond de nos réactions instinctives. À ce propos, une remarque de Wittgenstein portant sur Köhler s'avère des plus intéressantes :

L'expression, le comportement, la réflexion. De quel être disons-nous qu'il réfléchit à à quelque chose ? De l'homme, parfois de l'animal. (Non de l'arbre, ni de la pierre.) L'un des signes de la réflexion dans l'action (Köhler). (Non cependant *toute hésitation*) (*BPP I*, §561).

Tout compte fait, la réflexion se manifeste par une forme d'hésitation dans nos actions. En revanche, il ne suffit pas d'avoir un comportement hésitant pour réfléchir. Comme le note Wittgenstein, un homme doit faire beaucoup de choses pour que l'on dise qu'il pense (*BPP I*, §563). Il n'en demeure pas moins que la réflexion représente une neutralisation de nos réactions naturelles, ce qui vient indubitablement expliquer la connexion grammaticale qui unit la réflexion et l'hésitation.

Rendu à ce stade, on pourrait toutefois se demander si Wittgenstein ne nous présente pas une théorie quelque peu tronquée des rapports unissant la réflexion et nos pratiques linguistiques. Est-ce qu'un locuteur qui débiterait une série de mots en donnant l'impression de ne pas être conscient de ce qu'il fait mériterait d'être traité comme un interlocuteur valable ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas une différence de nature entre le langage et le comportement des animaux, différence qui nous interdit de considérer le premier comme une reprise et un prolongement du second ? En adoptant une position behavioriste relativement diluée comme celle de George Mead, il est possible de contredire l'intuition fondamentale de Wittgenstein. Selon l'analyse proposée par *Mind, Self & Society*, Mead mentionne que la parole n'est pas un comportement comme les autres. Au contraire de tous les autres gestes, lorsque je parle, je ne peux éviter de devenir pour moi-même l'objet de mon attention puisqu'il est impossible de ne pas entendre ce que l'on dit. Selon la formule de Mead, le langage permet au sujet de prendre conscience de lui-même et de se maîtriser :

Le geste vocal possède alors une importance qu'aucun autre geste ne possède. Nous ne pouvons pas voir que notre visage possède une certaine expression. Si nous nous écoutons, nous sommes plus susceptibles d'y porter attention. Lorsque

quelqu'un d'irrité se donne la peine de s'écouter, il peut entendre le ton irrité de sa voix et se contrôler⁷³.

Les gestes verbaux représentent donc une forme de « miroir⁷⁴ » qui permet au sujet de porter une attention réflexive à la signification de ses comportements et, éventuellement, de les contrôler. Voilà pourquoi Mead affirme que tout acte de communication est toujours, en même temps, une forme de soliloque. Lorsque je parle, non seulement je m'adresse à autrui, mais je m'adresse simultanément à moi-même puisque je suis aussi tenu, comme mon interlocuteur, de réagir à ce que je dis⁷⁵.

Selon un tel cadre théorique, la réflexion devient un trait constitutif de toutes nos pratiques linguistiques⁷⁶. Mais ce n'est pas tout. Mead refuse de fétichiser notre instinctivité naturelle au détriment de la réflexion. Loin d'être une forme d'hésitation qui se manifeste dans nos comportements les plus timorés, la réflexion est considérée comme la marque de la supériorité de l'être humain qui parvient à agir avec beaucoup plus d'assurance et de certitude. Réfractée par ce prisme, la réflexion devient une « réaction différée » ayant pour finalité de choisir la réponse la plus appropriée au contexte pragmatique dans lequel on se trouve⁷⁷. Mead donne l'exemple du tiroir de commode que l'on ne parvient pas à tirer parce qu'il est coincé. Au lieu de procéder par essais et erreurs, l'être humain peut suspendre toute forme de réaction afin de déterminer quelle sera la meilleure action pour parvenir le plus facilement à ouvrir la commode⁷⁸. Tout comme les animaux, les êtres humains réagissent à certains stimuli. Par contre, l'être humain possède ce pouvoir remarquable de choisir le moment où il répond aux stimuli qui l'entourent. La réflexion, en différant la réponse que le contexte attend de nous, permet de déterminer quel est le stimulus le plus important, ce qui garantit une réponse plus juste et adéquate⁷⁹.

Cette théorie de la réflexion, même si elle s'arrime à une conception assez problématique de l'origine du langage, me semble constituer une solution de rechange

⁷³ Herbert MEAD, 1967, *Mind, Self, & Society from the Standpoint of Social Behaviorist*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, p. 65.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 78-79.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 335.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 91.

tout à fait satisfaisante à l'anti-intellectualisme de Wittgenstein. On a souvent reproché à Wittgenstein de ne pas expliquer ce qui nous permet de passer d'un jeu de langage à un autre⁸⁰. Pour l'auteur des *Recherches philosophiques*, une telle question n'a aucun sens puisque le contexte et nos réactions instinctives nous installent d'emblée dans le jeu de langage approprié. Cette réponse me semble insatisfaisante. Lorsque mon frère me demande « Où est le balai ? », je peux interpréter cette question comme une simple demande d'information, un ordre, un reproche, etc. Or, ce qui permet d'expliquer pourquoi je bascule dans un certain jeu de langage plutôt qu'un autre, c'est le fait que je décide du moment où je réponds à un certain stimulus. J'en conviens, le concept de « stimulus » est inadéquat et il risque de nous faire retomber dans les apories de l'associationnisme en faisant de l'expression linguistique un simple signal. Par contre, cette analyse a le mérite d'indiquer – contre Wittgenstein – le rôle transversal que la réflexion est susceptible de jouer au sein de notre langage.

5.3. La convention de l'*a priori* synthétique

Notre parcours nous a permis d'établir deux points essentiels. Premièrement, l'analyse de la définition ostensive a confirmé ce que nous savions déjà : le langage privé repose sur une entorse au principe général selon lequel les expressions linguistiques ne sont pas des signaux. Toutefois, l'argument du langage privé se révèle éminemment difficile à comprendre et à interpréter parce que Wittgenstein lui amalgame une forme d'anti-intellectualisme qui, dans le meilleur des cas, est logiquement indépendant des analyses qui constituent le cœur de l'argument. Il ne fait pas de doute que la déconstruction des philosophies de l'introspection qui présupposent une interprétation mythologique de la définitive ostensive est solidaire de l'argument du langage privé. Par contre, les remarques de Wittgenstein débouchent très rapidement sur une forme d'anti-intellectualisme qui repose sur certaines prémisses controversées et problématiques (le langage est une pratique instinctive, un usage purement expressif du langage est concevable, la réflexion renvoie à un usage local et régional du langage, etc.). Dans certains cas, loin de découler du dualisme du signal et de l'expression, ces

⁸⁰ Jürgen HABERMAS, 1987, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, p. 176.

thèses entrent directement en contradiction avec celui-ci. Nous verrons au prochain chapitre que Husserl ne souscrit pas à ces thèses controversées qui, comme je l'ai déjà mentionné, me semblent contestables.

Le gouffre séparant la phénoménologie et la grammaire philosophique apparaît dans toute son ampleur lorsqu'on compare les griefs qu'ils font valoir contre la conception lockéenne de l'intériorité. Ce que Wittgenstein rejette de la conception moderne de l'intériorité, c'est l'idée selon laquelle le vocabulaire psychologique se rapporte à notre vie mentale par le biais d'une forme de désignation. À cet égard, on pourrait interpréter l'argument du langage privé comme une réfutation de toute théorie philosophique voulant nier sa spécificité du vocabulaire psychologique en construisant sa grammaire sur le patron de l'objet de désignation. Curieusement, il ne s'agit que de la reprise et de l'amplification d'une thèse que l'on trouve déjà dans le creuset des *Remarques philosophiques* : la grammaire du langage ordinaire nous désoriente, car elle n'est pas faite pour désigner des expériences intimes, mais des objets physiques. En d'autres termes, on ne peut pas concevoir notre intériorité comme une collection d'objets qui, à la manière des objets physiques, pourraient être désignés et dénotés à l'aide de notre langage. Toujours selon l'argument du langage privé, une telle confusion ne peut être possible que si l'on ignore la grammaire qui nous permet d'enseigner et d'expliquer la signification des concepts psychologiques.

Lorsqu'on le formule de cette manière, l'argument de Wittgenstein semble néanmoins incomplet puisqu'il donne l'impression de reconduire le préjugé physicaliste qui, selon l'analyse de Husserl, constitue le soubassement de la conception « mythologique » de la sphère intérieure défendue par Locke⁸¹. Selon la thèse célèbre de Locke, la conscience doit être comprise comme une *tabula rasa* sur laquelle viendraient se graver les différentes expériences du sujet⁸². Wittgenstein ne soutient évidemment pas une thèse de ce genre. Par contre, il semble sous-entendre qu'à la naissance l'esprit du

⁸¹ « Cette naturalisation de la conscience provient de ce que la sphère de l'expérience purement interne, cette sphère dite des « idées » est conçue tout à fait par analogie avec le monde spatial compris comme la sphère de l'expérience externe. La célèbre métaphore de la *tabula rasa* que Locke reprend à la tradition antique est significative. L'âme, lorsqu'elle s'éveille à la conscience, ressemble à une tablette blanche immaculée sur laquelle l'expérience inscrit des signes. Ce qui surgit alors dans l'âme ou plutôt dans la sphère de l'expérience interne, ce sont par la suite des signes de ce genre toujours nouveaux, des idées toujours nouvelles. Dans cette image s'exprime la tendance à une réification » (*Hua VII*, p. 142 [p. 100]).

⁸² John LOCKE, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 104.

sujet est un bloc monolithique sur lequel viendraient se surimposer les règles grammaticales permettant de distinguer les différents types d'états mentaux qui peuplent notre vie mentale. Avant la grammaire, le flux de la conscience du sujet correspondrait à une expérience confuse qui ne se trouverait clarifiée et dissipée que grâce à l'apprentissage d'un langage nous permettant d'identifier nos vécus psychologiques⁸³.

Contre Locke, Husserl fait valoir la thèse suivante : l'apprentissage du langage présuppose certaines structures aprioriques et transcendantales. Ainsi, en amont des nécessités grammaticales, on trouve un *a priori* synthétique contre lequel est adossé tout usage du langage. Wittgenstein rejette bien sûr une telle idée puisqu'il soutient que toutes les propositions nécessaires ne sont rien d'autre que des règles grammaticales. Dans la mesure où la grammaire n'est fondée sur rien en raison de sa nature « conventionnelle » et « arbitraire », on comprend facilement pourquoi les wittgensteiniens n'hésitent pas à tirer la conclusion que l'*a priori* synthétique est une chimère de philosophe. La grammaire n'étant fondée sur rien, on voit difficilement comment elle pourrait avoir pour assise un quelconque *a priori* synthétique.

J'imagine que c'est une raison du genre qui a conduit Claude Romano à en conclure qu'il fallait nécessairement choisir son camp relativement à cette question⁸⁴. Je ne suis pas de cet avis. Wittgenstein n'a cessé de tergiverser relativement à cette question de l'*a priori* synthétique pour finalement reconnaître *nolens volens* la légitimité du concept. À ce sujet, la meilleure chose est sans doute de marquer avec force que cette question de l'*a priori* synthétique n'est pas la bataille de Wittgenstein, mais bien celle de Schlick. Lorsque ce dernier somme Wittgenstein de se prononcer sur la théorie husserlienne de l'*a priori* synthétique telle que formulée par la troisième *Recherche*, il critique la notion (*WCV*, p. 67). Et l'on comprend facilement pourquoi. Dans la mesure où tout énoncé nécessaire représente une tautologie déguisée, c'est-à-dire un énoncé analytique, l'idée d'un *a priori* synthétique n'a aucune place dans le système du *Tractatus*. Pourtant, les allusions à cette question sont très rares au sein de l'œuvre de Wittgenstein et ce dernier consentira *in fine* à lui reconnaître une certaine pertinence. Je

⁸³ À partir du moment où l'on soutient que tous les critères d'identité sont linguistiques, ceci semble effectivement impliquer que la sphère intérieure représente un magma informe avant l'avènement du langage. *Supra*, p. 342.

⁸⁴ Claude ROMANO, 2010, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, p. 209-297.

fais ici référence à ce passage énigmatique des *Remarques sur les fondements des mathématiques* qui, bien qu'il soit facile à surinterpréter, n'en dit pas moins ce qu'il dit : les nombres premiers correspondent à une forme d'*a priori* synthétique. Même si les mathématiques sont le produit d'une convention, il y a certaines propriétés du symbolisme mathématiques qui ne sont pas le produit d'une décision. Ainsi, en inventant les nombres, les êtres humains n'ont pas décidé que « 9 » serait un nombre premier. Non, c'est seulement après coup que l'on s'est rendu compte que certains nombres ne pouvaient être divisés par 1 ou par eux-mêmes. Afin de désigner ce qui n'est pas « prévu » par un système conventionnel, Wittgenstein n'hésite pas à se rabattre sur la notion d'*a priori* synthétique.

Si je mets en garde le lecteur contre les dangers de surinterprétation, c'est parce que ces passages finalement ambigus sont bien maigres lorsqu'on les compare à la vague de fond anti-essentialiste caractérisant toute l'œuvre de Wittgenstein. Il s'agit d'un point sur lequel j'ai déjà eu l'occasion de m'étendre largement : la grammaire de notre langage est fondamentalement arbitraire, ce qui veut justement dire que, dans son cas, la question du fondement n'a aucun sens. À cet égard, l'idée que la grammaire de notre langage refléterait l'essence de la réalité est ici un leurre. Voilà pourquoi Wittgenstein ne cesse d'insister sur le fait que ce que nous nommons « essence » est en réalité le produit des règles conventionnelles gouvernant notre langage (*PU*, §371 ; *BGM*, I, §32 et §74). La thèse de l'arbitraire de la grammaire est ici incontournable (*PU*, §497) et elle ne peut pas empêcher le bateau de l'essentialisme de prendre de l'eau et de couler. Comme le note Wittgenstein, si l'essentialisme était juste, une entreprise comme celle de la grammaire philosophique serait tout à fait vaine et inutile. Il serait alors tout à fait absurde de perdre son temps dans l'antichambre de la grammaire et il faudrait aller directement à l'essentiel le plus vite possible (*PU*, II, xii). Dans les *Remarques sur le fondement des mathématiques*, Wittgenstein nous place devant une alternative qui ruine toute possibilité d'essentialisme *stricto sensu* : toutes les relations qui sont plus fortes que de simples connexions causales sont imputables à l'arbitraire de la grammaire (*BGM*, I, §128).

Même les lecteurs les plus fidèles de Wittgenstein ne pourront s'empêcher de conclure que l'anti-essentialisme de Wittgenstein n'est pas vraiment défendable. À ce

sujet, on pourrait même dire que l'usage que Wittgenstein fait de la notion de convention revêt une dimension extraordinaire et superlative. Comme le note Bouveresse : « Ce qui est fondamental, et fondamentalement inacceptable, c'est que l'essence s'exprime dans la convention, c'est-à-dire dans l'inessentiel par excellence⁸⁵. » On comprend facilement quel est l'attrait du conventionnalisme : il s'agit de changer la donne en neutralisant toute velléité de transformation du langage et en soutenant que l'essence ne peut pas servir de critère pour réformer le langage puisque les essences sont elles-mêmes des épiphénomènes de la grammaire. Le problème est bien sûr que le concept de grammaire a lui-même une grammaire qui lui est propre. Or, justement, si la grammaire est « arbitraire », ce n'est très certainement pas au sens conventionnel que l'on donne à ce terme. Avec Bouveresse, on pourrait dire que c'est la distinction même de la convention et de l'essence qui finit par s'écrouler sous l'impulsion de Wittgenstein :

Les formes de description ne sont pas des descriptions (elles ne sont pas non plus des descriptions de quelque chose d'autre que l'expérience). Mais elles ne sont pas pour autant des « conventions », au sens où on l'entend habituellement, parce que, si ce qui peut ou ne peut pas être le cas dépend de ce qui a ou n'a pas de sens, l'inverse est également vrai, bien que cela ne soit vrai en aucun sens direct du terme. Il n'est pas vrai que nous ayons « choisi » nos concepts et nos règles parmi d'autres possibles ; et il n'est pas vrai non plus qu'ils nous aient été enseignés par l'expérience. Et il faut se souvenir ici que, s'ils peuvent se souvenir ici que, s'ils peuvent avoir en plus des raisons que nous invoquer à leur sujet, des causes qui ont fait que nous ne pouvions pas en avoir d'autres, la recherche des causes n'est pas du ressort du philosophe en tant que tel⁸⁶.

Cette séquence extraordinaire conduit Bouveresse à conclure que l'on ne peut pas exclure toute forme d'essentialisme. En effet, puisqu'il est faux de prétendre que nos concepts sont entièrement arbitraires et auraient pu s'avérer fondamentalement différents, mieux vaut rappeler le philosophe à l'ordre en mentionnant que ce n'est pas à lui que revient la tâche d'identifier l'origine de nos concepts. Ce faisant, Bouveresse constate la stérilité des débats suscités par les tentatives d'élimination et de liquidation de toute forme d'essentialisme⁸⁷.

⁸⁵ Jacques BOVERESSE, 1987, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, p. 255.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 700.

⁸⁷ *Ibid.*

Wittgenstein n'a d'ailleurs pas manqué de relever les problèmes que pose le conventionnalisme lorsqu'on le pousse jusqu'au bout. Afin de contrebalancer cette inclination de sa pensée, Wittgenstein s'attarde à mettre en relief la nécessité sur laquelle repose toute convention grammaticale. Paradoxalement, c'est par la porte de la « pragmatique » qu'un essentialisme édulcoré fera retour au sein de sa pensée⁸⁸. Certes, la grammaire est arbitraire et elle ne dérive très certainement pas d'essences « cachées » qui en constitueraient le fondement. Sur ce point, la cause a été définitivement entendue, et Wittgenstein ne reviendra jamais sur sa décision. Dans certains passages, Wittgenstein ira jusqu'à présenter l'idéal comme un objet de comparaison construit par le philosophe pour jeter un certain éclairage sur la réalité (*VB*, p. 84 [p. 27]). Par contre, ce conventionnalisme tous azimuts se trouve inévitablement enfermé à l'intérieur de certaines limites qui possèdent bel et bien un fondement factuel et objectif. Comme est prêt à le concéder Schlick lui-même dans sa *Théorie de la connaissance*, on aurait pu décider de mesurer le temps en fonction des activités du Dalaï-Lama. En revanche, une telle convention s'avère beaucoup plus encombrante et infiniment moins « pratique » que celle qui consiste à mesurer le temps en prenant pour point de référence la révolution du soleil autour de la terre⁸⁹. Même si Wittgenstein ne s'engage qu'à contrecœur sur ce terrain, ce dernier ne peut pas nier qu'il y ait des conventions qui sont plus « utiles » et « pratiques » que d'autres. Comme le souligne Wittgenstein dans les *Notes sur le langage privé*, il y a un sens dans lequel il est juste de dire que la grammaire dépend des faits (*NEPSS*, p. 148). Encore une fois, c'est l'étalon de mesure qui vient autoriser une telle conclusion. Lorsque je prends les dimensions de ma chambre et que préfère la mesurer en mètre plutôt qu'en microns, il y a bel et bien une *raison* qui explique cette décision (*NPESS*, p. 234). Voilà pourquoi il est juste de dire que le fait qu'une certaine unité de mesure s'impose au détriment d'une autre n'est pas entièrement arbitraire.

⁸⁸ Wittgenstein refuse – et avec raison – de se faire qualifier de penseur pragmatiste (*BGM*, I, §4). On comprend facilement ici pourquoi Wittgenstein doit refuser de se laisser assimiler à une pensée de l'utilité. La thèse de Wittgenstein n'est pas que les connaissances vraies sont des connaissances utiles. Pour Wittgenstein, la grammaire de notre langage *ne se fonde pas* dans l'utilité que l'on peut en tirer. Au contraire, *la grammaire n'a pas de fondement* et ce n'est pas parce que l'on représente le fondationnalisme de la métaphysique traditionnelle en l'attifant dans de jolis atours pragmatistes qu'il deviendra moins problématique aux yeux de l'auteur des *Recherches philosophiques*.

⁸⁹ Cf. Moritz SCHLICK, 2009, *Théorie de la connaissance*, Paris, Gallimard, tr. C. Bonnet, p. 126- 127.

Comme le souligne Wittgenstein, tout dépend de l'usage que l'on veut faire de l'unité de mesure en question. Les microns sont tout à fait utiles lorsqu'il ne s'agit pas de mesurer la longueur d'une chambre, mais, disons, les dimensions d'un virus. (*NPESS*, p. 234). De même, si nous vivions dans un monde où le poids des objets changeait continuellement, il ne fait aucun doute que le fromager n'aurait pas recours à une balance pour fixer le prix de ses produits (*PU*, §142). À cet égard, on pourrait même se demander si l'on se donnerait la peine de mesurer le poids des objets. Du moins, si l'on continuait de se livrer à une telle pratique, cette dernière aurait une tout autre signification et elle serait orientée vers des buts fondamentalement différents. Ces remarques télégraphiques me serviront ici de tremplin pour souligner un élément qui s'avère fondamental dans le présent contexte : le caractère arbitraire et conventionnel de la grammaire ne doit pas être appréhendé comme une sorte de thèse substantielle pour laquelle Wittgenstein serait prêt à monter au bûcher. Comme toujours, l'idée de convention est une échelle nous permettant de passer par-dessus une certaine angoisse et de nous décourager de soulever la question (philosophique) de l'éventuel fondement objectif de la grammaire⁹⁰.

Pour reprendre la distinction introduite de Wittgenstein, on doit faire une différence entre les règles grammaticales et les règles culinaires. Les règles grammaticales sont arbitraires dans la mesure où, au contraire des règles culinaires, les règles grammaticales ne tirent pas leur signification d'un fondement objectif. Si l'on dit que l'on doit couvrir l'omelette pour lui permettre de cuire uniformément, il suffit de déroger à cette règle pour se rendre compte que cela est vrai. Avec les règles grammaticales, nous ne sommes pas du tout dans ce cas de figure. Il n'y a aucune contrainte objective me prouvant que c'est une bonne chose d'accorder le pluriel des noms. Il s'agit tout simplement d'une règle conventionnelle et arbitraire que l'on doit respecter si l'on veut que notre parole soit considérée comme un acte de langage légitime. Toutefois, comme le montre l'exemple du poids ou bien celui de la mesure, les règles conventionnelles ne sont jamais purement arbitraires. À vrai dire, les règles grammaticales tirent aussi leur fondement de certains faits :

⁹⁰ « On est tenté de fonder les règles de la grammaire en ayant recours à des sentences du genre : « Mais il existe réellement quatre couleurs primaires ». Et dire que les règles de la grammaire sont arbitraires a pour but de décourager ce type de justification en pointant ce qui la vérifie » (*Z*, §331).

Est-ce que je veux dire par là que certains faits sont favorables à la formation de certains concepts ? Ou qu'ils le sont défavorables ? Est-ce là ce que nous apprend l'expérience ? C'est un fait d'expérience que les hommes modifient leurs concepts et leur en substituent d'autres lorsqu'ils prennent connaissance de nouveaux faits ; lorsque, par exemple, ce qui leur semblait important auparavant cesse d'avoir de l'importance *vice versa*. (Quand on s'aperçoit, par exemple, que ce qui passait d'abord pour une différence de nature n'était qu'une différence de degré) (Z, §352).

Ce passage a le mérite de mettre en évidence le fait que Wittgenstein est le premier à reconnaître que nos concepts changent perpétuellement et que cette dynamique s'explique par le rapport que nous entretenons avec certains faits. Le contexte auquel appartient cet extrait montre bien que Wittgenstein veut éviter absolument l'idée – néfaste – selon laquelle la grammaire de la négation découlerait directement de l'essence de la négation. Bref, si Wittgenstein tient tant à rejeter l'essentialisme, c'est parce qu'il craint que ce dernier nous détourne de l'essentiel, à savoir l'usage que nous faisons du langage. Toutefois, une fois que toute possibilité d'un dérapage essentialiste a été écartée, rien ne nous empêche de reconnaître l'évidence. C'est d'ailleurs ce que Wittgenstein fait en concédant que la grammaire de nos concepts est probablement liée à notre nature (Z, §357).

Reste bien sûr la question de savoir quelle est la nature véritable de cette nécessité qui résiste à l'arbitraire et à la convention. Selon la lecture que je fais de la pensée de Wittgenstein, je crois que ce dernier a proposé trois pistes de réponses qui s'avèrent plus ou moins convaincantes.

1. D'une part, il est toujours possible de tenter de bricoler une théorie de l'essence et de l'*a priori* synthétique en regardant du côté des formes de vie. Je songe ici en particulier à ce passage des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* au sein duquel se dessine, en creux, quelque chose comme un *a priori* synthétique :

Au lieu de l'analysable, du spécifique, de l'indéfinissable, un fait : le fait que nous agissons de telle ou telle manière, que, par exemple, nous *punissons* certaines actions, que nous établissons un état de fait, que nous *donnons des ordres*, que nous faisons un rapport, décrivons des couleurs, nous intéressons aux sentiments des autres. Ce qu'il faut y ajouter, le donné — pourrait-on dire — serait des formes de vie (BPP I, §630).

Selon la théorie du Cercle de Vienne, les conventions sont des énoncés *purement analytiques*, c'est-à-dire des énoncés qui découlent directement de la *définition* des concepts impliqués. Eh bien ! dans ce passage, Wittgenstein reconnaît que les conventions n'expliquent pas tout et que, tôt ou tard, notre analyse du langage vient buter sur ce qui ne peut être ni analysé ni défini. Notre pratique du langage s'enracine dans une forme de vie se déclinant en une kyrielle de faits qui conditionnent bel et bien les règles conventionnelles qui régissent notre langage⁹¹.

2. Sous un mode beaucoup plus classique et familier, la question de l'*a priori* est liée au thème du dérangement mental. Selon le jargon de Wittgenstein, notre schème conceptuel serait charpenté par des « certitudes gonds » (*UG*, §334) que je ne pourrais nier sans risquer que l'on considère que je sois dérangé mentalement. Ainsi, il y aurait des erreurs beaucoup trop profondes pour être de simples erreurs : « si un de mes amis s'imaginait un beau jour avoir vécu longtemps à tel endroit, etc., je n'appellerais pas cela une *erreur*, mais un dérangement mental, peut-être passager » (*UG*, §71). Cette idée très intéressante témoigne de l'étroite imbrication de la vérité et de la signification. En effet, si je ne peux pas me tromper sur la vérité de certains énoncés, c'est parce que l'erreur semble exclue par la compréhension même de la proposition en question. Comme le mentionne Wittgenstein : « Il y a des énoncés tels que, si je les fais faux, on en vient à se demander si je les comprends » (*UG*, §81). Notre usage du langage est donc suspendu à l'existence de certains faits qui font office de *garde-fou*. Celui qui est dérangé mentalement n'entretient pas le même rapport avec la réalité que le locuteur normal, ce qui fait en sorte qu'il est capable d'employer correctement certains concepts. Dans la mesure où le langage présuppose une certaine forme de normalité, on doit donc reconnaître que les conventions de la grammaire sont suspendues à la reconnaissance de certains faits particuliers. Toutefois, il convient de souligner le caractère vague et imprécis de la notion de « normalité ». Selon l'affirmation de Wittgenstein, il s'agit d'un concept

⁹¹ Cf. Stanley CAVELL, 1979, *Claims of reason*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 86 et sq.

infiniment complexe et indéterminé qui échappe à toute tentative de description : « ces circonstances normales, on les reconnaît, mais on ne les décrit pas » (*UG*, §27).

3. J'en arrive à la troisième figure du synthétique *a priori*, à savoir l'*esprit* (*Witz*). Encore là, Wittgenstein vient limiter le caractère arbitraire des règles conventionnelles, mais, cette fois-ci, la manœuvre n'exige pas le recours à une quelconque facticité. Au §564, Wittgenstein trace une distinction entre les règles essentielles et les règles inessentielles d'un jeu. Lorsqu'on considère un jeu donné, il y a des règles qui sont plus importantes que d'autres. Par exemple, si une règle des échecs stipule que l'on doit tirer au sort la couleur de chaque joueur en utilisant les deux rois, on dira que cette règle n'est pas essentielle (*PU*, §567). En effet, même si je ne respectais pas cette règle, on pourrait dire tout de même que je joue aux échecs. Par contre, si je décidais de déplacer mon roi en enfreignant ce que les règles stipulent, on dira sans doute que je ne sais pas jouer aux échecs. Ce qui permet de poser de tels jugements et de distinguer les règles essentielles des règles inessentielles correspond au « caractère », à « l'esprit » du jeu. Toutefois, le concept d'esprit n'est pas plus clair ou exact que celui de forme de vie ou de normalité. Afin d'expliquer l'imprécision de cette notion de *Witz*, Wittgenstein donne l'exemple suivant : « Il est essentiel qu'une *lampe* serve à éclairer – il n'est pas essentiel qu'elle décore la pièce, remplisse un espace vide, etc. Mais il n'existe pas toujours une distinction tranchée entre l'essentiel et l'inessentiel » (*PU*, §62).

Il y a donc des faits essentiels venant limiter l'arbitraire des conventions de la grammaire. Si l'on tient absolument à ce vocabulaire, on peut bien les ranger dans la catégorie de l'*a priori* synthétique. En revanche, il ne faudrait pas croire que l'on vient de découvrir un nouveau terrain de jeu pour le philosophe. À chaque fois, Wittgenstein prend le soin de mettre en relief le caractère vague et indéterminé de ces trois concepts. Nous avons une connaissance instinctive et animale de ces faits, mais il est rigoureusement impossible de les décrire ou d'en faire un inventaire. Par conséquent, Wittgenstein ne rature pas la catégorie de l'*a priori* synthétique, mais il se contente de

montrer qu'une analyse philosophique sérieuse ne peut pas s'appuyer sur un sol aussi friable. Du bout des lèvres, Wittgenstein nous révèle l'adresse de l'*a priori* synthétique, mais il s'en repent aussitôt et s'empresse de nous convaincre de faire demi-tour afin de retrouver le terrain ferme de la grammaire. Au prochain chapitre, nous apprendrons à mesurer les désavantages d'une telle décision philosophique (6.3).

Chapitre VI. UNE RÉFLEXION SANS INTROSPECTION

Depuis les travaux de Jean-Luc Marion, il est pour le moins périlleux de nier que la phénoménologie est une pensée de la donation. En prenant une série d'affirmations de Husserl comme tremplin, Marion est parvenu à montrer de façon particulièrement probante que les phénomènes de la phénoménologie se définissent d'abord par le fait qu'ils *se donnent*¹. Pour Marion, soutenir que la phénoménologie aborde les phénomènes en les diffractant dans le prisme de la donation consiste à rappeler que le principe des principes de la phénoménologie est l'intuition. En somme, la phénoménologie se résume à cette idée essentielle : la *donation* intuitive des phénomènes constitue le fondement ultime de toute connaissance. En dépit de la force de l'argumentation de Marion, une telle démonstration rencontre inévitablement certaines résistances que l'auteur de *Réduction et donation* ne manque pas de souligner. Sous la lentille de la phénoménologie husserlienne, le donné intuitif est toujours à la mesure de la signification, ce qui semble supposer que, pour Husserl, l'expérience sensible est toujours informée et médiatisée par l'ordre du concept². Husserl nous met en garde à de multiples reprises et souligne que l'expérience intuitive ne doit pas être comprise comme une strate autonome et indépendante pouvant être détachée de nos capacités conceptuelles³. S'il y a une mythologie du donné qui anime la phénoménologie

¹ Jean-Luc MARION, 1989, *Réduction et donation*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 52 et *sq.*

² Au contraire de Marion qui y trouve prétexte à une critique de la phénoménologie husserlienne, il faut voir dans cette résistance de Husserl une précaution essentielle qui le garde de sombrer dans le mythe du donné. Cf. Jean-Luc MARION, 2005, *Étant donné*, Paris, Presses universitaires de France, p. 269. La correction de la phénoménologie exigée par Marion ne s'expose d'ailleurs pas nécessairement à une éventuelle critique sellarsienne de la phénoménologie de la donation. Dans la mesure où le mythe du donné conteste le rôle de fondement que les philosophies empiristes font jouer au donné intuitif, il est difficile d'adresser un tel reproche à Marion puisqu'il comprend justement le phénomène comme *incident* (ce qui signifie qu'il n'est pas soumis au principe de raison suffisante et à la logique de la fondation) (*Ibid.*, p. 213 et *sq.*). Néanmoins, le projet d'inverser la phénoménologie husserlienne en privilégiant les phénomènes saturés où l'intuition excède toujours les limites de la signification et du concept devrait soulever la suspicion des détracteurs du mythe du donné.

³ Dans *Expérience et jugement*, Husserl rejette l'opposition naïve de la spontanéité et de la sensibilité qui, selon la formulation de McDowell dans *Mind and World*, constitue l'origine du mythe du donné. Cf. EU, §13 et §17. Comme le note Bruce Bégout en évoquant la métaphore kantienne qui est ailleurs au cœur de la réflexion de McDowell : au sein de l'édifice phénoménologique, l'idée d'une « intuition aveugle » (c'est-à-dire une intuition sans concept) est une pure abomination. Bruce BÉGOUT, 2000, *La généalogie de la logique*, Paris, Vrin, p. 138.

husserlienne, cette dernière est beaucoup plus subtile et pernicieuse qu'on pourrait le croire au premier abord⁴.

À vrai dire, le mythe du donné hante la pensée de Husserl en raison de certains motifs profondément cartésiens qui traversent la période de gestation des *Idées directrices* (1907-1911). Afin de ne pas se perdre dans la complexité des textes qui jalonnent cette période charnière de la pensée de Husserl, on pourrait dire que ce dernier a tenté de circuler entre deux écueils. Tel un pendule oscillant entre deux extrémités tout aussi insatisfaisantes, la pensée de Husserl ne cesse de se demander comment l'on peut éviter de faire de la phénoménologie une pensée abstraite déconnectée du vécu concret et individuel sans s'enfermer dans l'instantanéité du *cogito*. Fasciné par la certitude absolue que semble nous offrir le *cogito*, Husserl a donc tenté de voir si l'on pouvait extraire la vérité philosophique découverte par Descartes sans sombrer dans une mythologie de l'immédiateté et de l'instant présent. On l'aura compris, les préoccupations qui animent les réflexions de Husserl à cette époque voisinent étrangement les intuitions de la phénoménologie wittgensteinienne des *Remarques philosophiques*. Il suffira donc d'énumérer les objections formulées par Husserl à l'encontre du projet d'une phénoménologie de la pure immédiateté pour prendre la mesure de l'écart qui sépare la phénoménologie husserlienne de tout mythe du donné.

Encore une fois, c'est Brentano qui donnera le la. Selon la théorie avancée par Brentano dans la *Psychologie d'un point de vue empirique*, l'opposition de la perception interne et de la perception externe recouvre une asymétrie épistémologique⁵. Au contraire de la perception externe, qui est toujours incertaine et douteuse, la perception interne se démarque par la certitude absolue de la connaissance dont elle est à l'origine.

⁴ Certes, Husserl soutient que l'immédiateté est le fondement ultime de ce qui est médiat. Comme le remarque Husserl dans *Chose et espace* : « Toute fondation médiate, au moment où elle accomplit la science, repose précisément sur la donation immédiate » (*Hua XVI*, §1, p. 27 [p. 7]). Cette observation explique d'ailleurs pourquoi la phénoménologie procède toujours en prenant pour point de départ les couches les plus profondes et les plus immédiates de notre expérience vécue (*Hua XVI*, §1, p. 28 [p. 7]). Néanmoins, toute l'originalité de la phénoménologie réside précisément dans le fait que cette quête de l'immédiateté n'a jamais considéré la médiation conceptuelle comme un obstacle dont il faudrait se libérer grâce à l'exercice d'une intuition dépouillée de toute forme de conceptualité. Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, 1960, *Signes*, Paris, Gallimard, p. 255. Husserl n'est pas Bergson, et c'est justement ce qui explique qu'il a pu donner un poids aussi exorbitant à l'intuition sans sombrer dans une quelconque mythologie de l'immédiateté en soutenant, par exemple, qu'une connaissance intuitive et non-conceptuelle serait possible.

⁵ Franz BRENTANO, 2008, *Psychologie d'un point de vue empirique*, Paris, Vrin, tr. fr. M. de Gandillac, p. 105.

Cette théorie, il va sans dire, est cartésienne en son principe : la certitude de la connaissance que je peux avoir de ma propre intériorité est supérieure à celle que je peux avoir du monde extérieur. Dans les *Recherches logiques*, Husserl critique cette distinction, qui ne possède pas la finesse de grain nécessaire pour donner sa véritable signification à la découverte cartésienne⁶. Dans toute expérience, nous pouvons distinguer l'objet transcendant qui ne se donne jamais au sein de l'expérience vécue et l'expérience vécue elle-même. Par contre, l'erreur serait de croire que ce dualisme se superpose sans heurts à celui de la perception interne et de la perception externe. S'il est vrai que je peux douter de l'existence de l'objet extérieur que je perçois, je ne peux pas douter du fait que j'ai l'expérience perceptuelle elle-même. Il est donc inexact de présenter la perception externe comme douteuse et incertaine. Et, inversement, si je conçois mes états mentaux comme des faits psychologiques, c'est-à-dire comme des objets transcendants et naturels, la connaissance que je peux en avoir par la perception interne est tout aussi douteuse que celle que je peux avoir des objets extérieurs. Comme le note Husserl : « Je perçois que *la peur me serre la gorge*, que *la douleur fore ma dent*, que *le chagrin me ronge le cœur* dans le même sens que je perçois que *le vent secoue les arbres*, que *cette boîte est carrée et peinte en brun*, etc. » (LU, II/2, VI, p. 280 [p. 232]). L'opposition pertinente n'est donc pas celle de l'intérieur et de l'extérieur, mais celle de ce qui se donne au sein même de l'immanence de l'expérience et de ce qui la transcende. À l'époque des *Recherches logiques*, Husserl n'avait pas encore donné sa pleine signification terminologique au doublet immanence/transcendance qui fera véritablement son entrée en scène dans l'*Idée de la phénoménologie*⁷.

Loin de corriger le cartésianisme latent de son maître, la précision de Husserl permet d'en radicaliser le principe en identifiant l'idée fondamentale de l'épistémologie cartésienne : il est possible d'isoler un noyau expérientiel purement immanent ouvrant la

⁶ « Il me semble bien, par contre, que *la perception interne et la perception externe*, si toutefois l'on entend ces termes dans leur sens normal, ont un caractère tout à fait identique au point de vue de la théorie de la connaissance. Pour m'exprimer d'une manière plus explicite : il y a sans doute une différence parfaitement légitime entre perception *évidente* et perception *non évidente*, entre perception indubitable et perception trompeuse. Mais si l'on entend, comme il est naturel et comme le fait d'ailleurs Brentano, par perception *externe* la perception de choses, de qualités, de processus, etc., physiques, et en conséquence, par perception *interne* toutes les autres perceptions, cette classification ne coïncide pas avec la précédente » (LU, II/2, VI, p. 279 [p. 231-232]).

⁷ Il lui préférerait à cette époque l'opposition de la perception adéquate et de la perception inadéquate (LU, II/2, VI, p. 279 [p. 232]).

voie à une connaissance absolument certaine. La preuve en est que Husserl butera très rapidement sur l'aporie du cartésianisme : comment est-il possible d'avoir une certitude au-delà de l'instant présent ? Il ne faut pas l'oublier, le *cogito* n'est vrai que dans l'instant présent : « Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister⁸. » Le problème est donc ici rigoureusement le même que celui que nous avons rencontré avec Wittgenstein : dès lors que l'on décide d'étudier l'expérience immédiate, il semble alors inévitable de s'enfermer dans l'instant présent. Pourtant, comme le notait Descartes lui-même dans l'*Entretien avec Burman*, la pensée, comme n'importe quelle autre action, possède une étendue temporelle⁹. Il revient donc à la phénoménologie d'expliquer comment l'on peut concilier cette recherche de certitude absolue avec le fait que la pensée déborde toujours la pure instantanéité du présent.

Dans l'*Idée de la phénoménologie*, qui contient l'une des premières formulations de la méthode de la réduction phénoménologique¹⁰, Husserl donne à cette difficulté typiquement cartésienne toute sa dimension tragique. Dans ce texte, Husserl se demande comment l'on peut déterminer que le corrélat objectif de notre connaissance n'est pas une simple fiction (*Hua II*, p. 41 [p. 20]). Confronté au « mystère » de la connaissance (*Hua II*, p. 19), Husserl propose, grâce à la réduction phénoménologique, de battre en retraite en se concentrant sur ce qui est « donné absolument » (*Hua II*, p. 52 [p. 29]). Par un geste qui n'est rien d'autre que le principe même du cartésianisme, Husserl relève que cette recherche de l'absolument donné nous conduit inévitablement à nous tourner vers la connaissance que nous pouvons avoir de nos propres vécus :

Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment même où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue. Il est donné comme un être, comme un « ceci-là », dont c'est un non-sens de mettre en doute l'existence (*Hua II*, p. 54 [p. 31]).

⁸ René DESCARTES, 1953, *Méditations métaphysiques*, Œuvres, Paris, Gallimard, p. 277.

⁹ René DESCARTES, 1953, *Entretien avec Burman*, Paris, Gallimard, p. 1358.

¹⁰ Après celle que l'on retrouve dans l'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, il s'agit de la seconde occurrence du thème de la réduction phénoménologique dans l'œuvre de Husserl.

Cette donnée absolue à laquelle aboutit la méthode phénoménologique est doublement inquiétante. Ce qui est donné, c'est le vécu absolument singulier. Voilà d'ailleurs pourquoi Husserl a recours à un double démonstratif (« Ceci-là » (*Dies-da*)) pour le déterminer. Le premier problème que pose cette donnée absolue est donc l'usage même de ce démonstratif. À tout le moins, un tel emploi devrait attiser notre suspicion. Peu importe les critiques que l'on puisse adresser à Wittgenstein, le nœud de l'argument du langage privé est difficilement contestable : si l'on ne peut définir les concepts mentaux à l'aide d'une définition ostensive, c'est d'abord parce qu'il est impossible de pointer un état mental par un geste d'ostension. En présentant la donnée absolue comme un « ceci-là », Husserl s'expose à la critique de Wittgenstein.

Si on laisse de côté cette première difficulté, on a tôt fait d'en rencontrer une autre encore plus redoutable. En s'installant sur le « terrain » de la donnée absolue comme nous invite à le faire Husserl, il est difficile de ne pas avoir l'impression de se trouver dans un *no-mans-land* épistémologique. Même si elle a pour nom phénoménologie et qu'elle prétend décrire les structures essentielles de la subjectivité, il est en effet loin d'être clair que le terrain de la donation absolue représente un sol assez solide pour permettre l'édification d'une quelconque science :

L'essence de la science n'implique-t-elle pas comme corrélat l'objectivité de ce qui en elle n'est que connu, scientifiquement fondé ? Et ce qui est fondé scientifiquement n'est-il pas valable universellement ? Or qu'en est-il ici ? Nous nous mouvons dans le champ des phénomènes purs. Mais pourquoi dis-je *champ* ; c'est plutôt un perpétuel *flux héraclitéen* de phénomènes. Quels énoncés puis-je faire ici ? Je puis sans doute, en regardant, dire : ceci-là (*Hua II*, p. 72 [p. 47]) !

Tout énoncé scientifique prétend à une validité universelle. En se confinant à la donnée absolue, Husserl n'a à sa disposition qu'une expression (« ceci-là ») qui est seulement en mesure d'exprimer la pure singularité. Si Husserl veut garantir la valeur scientifique de la phénoménologie, il lui faudra expliquer comment l'on passe de cette pure singularité à l'universalité des énoncés scientifiques. Faute de quoi le « ceci-là » sera le seul cri pouvant être proféré par le phénoménologue, qui devra alors renoncer à énoncer une vérité aussi banale que « *la présence d'un phénomène réduit en général est absolue et indubitable* » (*Hua II*, p. 76 [p. 50])¹¹.

¹¹ Cette notion de « ceci-là » représente sans aucun doute l'un des concepts les plus contestables de la phénoménologie husserlienne. Dans son *Compte-rendu des Idées directrices*, Natorp déplore que Husserl

Afin de dénouer ce paradoxe, deux voies seront explorées par Husserl.

1. La première stratégie mise en œuvre par les *Leçons sur la conscience intime du temps* (1905) ainsi que les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1911) consistera à élargir le spectre de la donnée absolue en proposant une déconstruction de l'instant présent. Déjà dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*, Husserl affirmait que la pure présence du maintenant est une abstraction : « Les appréhensions passent ici continûment les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale » (*Hua X*, §16, p. 56 [p. 40]). Le maintenant entretient un « commerce continu » avec le non-maintenant et il ne peut donc pas être séparé de lui (*Hua X*, §16, p. 57 [p. 40]). Par ces formules quelque peu ésotériques, Husserl tient à souligner que l'on ne peut pas séparer le présent de l'impression de l'horizon de rétention dans lequel il s'insère (*Hua X*, §18, p. 60 [p. 43]). En d'autres termes, la conscience perceptuelle que j'ai est inséparable de la conscience des expériences perceptuelles qui précèdent immédiatement cette dernière. Un pur présent serait un présent précédé par absolument rien. Or, il s'agit d'une chimère : « S'il y avait un point limite, il lui correspondrait un maintenant que rien n'aurait précédé, ce qui est impossible. » (*Hua X*, §32, p. 91 [p. 70]). Sans surprise, Husserl en conclut que l'évidence de la *cogitatio* perdrait toute signification si on l'amputait de sa durée temporelle¹². Pour reprendre le titre d'un chapitre des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, cette théorie phénoménologie permet effectivement de conduire « La sortie de la phénoménologie au-delà du domaine absolu » (*Hua XIII*, *GPP*, p. 159 [p. 159]). Malheureusement, cette « sortie » nous conduit à une solution relativement instable. D'une part, si l'on prend au sérieux les analyses husserliennes de la phénoménologie de la temporalité, il est difficile de ne pas suivre Derrida¹³ et de ne pas en conclure que cette déconstruction de l'instant est une déconstruction de

soit resté prisonnier de la mythologie aristotélécienne du « ceci-là » absolu. Paul NATORP, 2002, « Compte rendu des Ideen I », *Philosophie*, vol. 74, p. 23.

¹² « Il est clair que l'évidence de la perception interne, dont on a tant parlé, l'évidence de la *cogitatio*, perdrait toute portée et toute signification si nous voulions exclure l'extension temporelle de la sphère de l'évidence et de la donnée véridique » (*Hua X*, §41, p. 111 [p. 85]).

¹³ Jacques DERRIDA, 1967, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France, p. 68 et sq.

la phénoménologie elle-même. En effet, si la donnée absolue appartient à l'instant présent et que ce dernier n'est qu'une abstraction, ne faut-il pas en conclure que l'idée même d'une donnée absolue est une chimère ? Husserl refuse d'admettre un tel résultat et on comprend facilement pourquoi (*Hua X*, p. 160 [p. 119]) : la donnée absolue a une fonction essentielle, car c'est elle qui vient garantir l'opposition de la psychologie et de la phénoménologie. S'il n'y a plus de données absolues se distinguant des faits contingents et empiriques intéressant la psychologie, le dualisme du psychique et du phénoménologique s'effondre. Apercevant cette proximité dangereuse qu'induit la phénoménologie de temporalité, Husserl termine en catastrophe les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* en reconnaissant qu'il s'agissait probablement d'une fausse piste. En tentant de sortir du ceci-là par une déconstruction de l'instant présent, il supposait qu'une analyse *factuelle* de la conscience temporelle suffirait à garantir la validité scientifique de la phénoménologie. Or, il est loin d'aller de soi qu'une science factuelle, différente de la psychologie, soit possible. Cette première tentative se solde donc par un échec, ce qui est confirmé par le choix méthodologique des *Idées directrices* qui renonceront complètement à prendre en compte la temporalité de la conscience (*Ideen I*, §81, p. 275 [p. 163]).

2. La seconde voie considérée par Husserl gravite autour de la notion d'essence. Dans l'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, l'*Idée de la phénoménologie* et les *Idées directrices*, Husserl opère une double manœuvre. En premier lieu, il faut noter que l'identification de la donnée absolue et du vécu singulier découle d'un préjugé nominaliste stipulant que seule la pure singularité existe véritablement. En tâchant de briser cette vague nominaliste qui menace d'emporter la phénoménologie, Husserl propose de redéfinir la donnée absolue, qui recouvrira désormais tout ce qui se donne en chair et en os (*Hua II*, p. 60 [p. 35]). Ce recalibrage permet ensuite à Husserl d'inverser les termes du problème. Si ce qui se donne correspond tout simplement à ce que l'on peut saisir immédiatement, rien ne nous empêche de soutenir que les concepts généraux font eux-mêmes l'objet d'une saisie intuitive : « Ce ne sont pas les seuls objets singuliers mais aussi les *généralités*, les *objets généraux*, qui peuvent parvenir à

l'absolue présence-en-personne. » (*Hua II*, p. 77 [p. 51]). Cette reconfiguration est vitale puisqu'elle permet de nier la prémisse à l'origine de l'aporie qui nous occupe depuis quelques pages : il est faux de croire que seuls les objets singuliers appartiennent au régime de la donation absolue. Dès lors, la réduction à la donnée absolue ne bloque plus la voie à un discours général sur l'essence des phénomènes. Si bien que la phénoménologie, tout en portant sur ce qui se donne absolument, devient l'analyse générique des structures essentielles de la phénoménalité (*Hua II*, p. 79 et *sq.* [p. 55 et *sq.*]).

Inutile de noter à quel point la seconde voie s'avère beaucoup plus prometteuse que la première. La conséquence la plus intéressante de cette dernière est qu'elle ouvre la voie à une différenciation claire et nette de la psychologie et de la phénoménologie. Tandis que la psychologie commence par observer les faits psychologiques individuels pour en dégager certaines généralités par le biais de l'*induction*, la phénoménologie s'articule à un tout autre domaine : les structures générales et essentielles des vécus. Comme le note Husserl dans *l'Idée de la phénoménologie*, la phénoménologie est une recherche purement générique (*Hua II*, p. 56). Cette idée se trouve toutefois formulée avec encore plus de force et de radicalité dans *l'Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*. Dans ce texte, Husserl ne se contente pas de noter que l'intuition phénoménologique ne porte pas sur le singulier, mais sur le général (*Hua XXIV*, p. 274 [p. 232]). Le passage est plutôt long, mais il faudra le citer *in extenso* tellement chacune des phrases qui le composent s'avère précieuse dans le présent contexte :

« *De facto !* » C'est bien là tout le problème ! Sur ce fait, je ne sais pas maintenant la moindre chose, c'est sur la possibilité qu'il y ait quelque chose comme « un fait » que je me creuse la tête, cela est devenu problématique. Faire de quelque chose un problème, c'est précisément le « mettre en question », ou mettre en suspens chaque jugement qui préjuge de la question, jusqu'à ce qu'un verdict conforme au droit puisse s'ensuivre. Ainsi, je n'ai absolument aucun « *de facto* » (*Hua XXIV*, p. 258 [p. 215]).

Lorsqu'on adopte la perspective phénoménologique, aucun jugement *de facto* ne peut être maintenu¹⁴. Comme le rappellent les *Problèmes de la phénoménologie*, la

¹⁴ Gaston Berger n'avait donc pas tout à fait tort de soutenir que, pour la phénoménologie, il n'y a pas de faits. Selon une telle interprétation, le discours phénoménologie continue à employer la notion de « fait » seulement pour faciliter la compréhension du lecteur. Gaston BERGER, 1941, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Éditions Mouton, p. 77. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, cette

phénoménologie n'est pas une science du « *matter of facts* ». Dans cette mesure, aucune confusion avec la psychologie n'est possible : la première porte sur des faits alors que la seconde s'intéresse aux structures générales et essentielles de la conscience. Du point de la phénoménologie, le fait se trouve toujours diffracté dans le prisme de la généralité du concept : « Mais dans la sphère phénoménologique, nous n'avons pas d'individus qui tiennent bon, ni qui, dans une constatation diverse et répétée, s'attestent phénoménologiquement comme individus identiques » (*Hua XXIV*, p. 266-267 [p. 223])¹⁵.

Malheureusement, cette seconde voie comporte aussi quelques difficultés. En se proposant de juxter dans sa fluidité même la vie intentionnelle du sujet, la première tentative de Husserl avait au moins le mérite de ne pas être abstraite et désincarnée comme peut l'être la phénoménologie pratiquée dans l'*Idée de la phénoménologie* et les *Idées directrices*. En effet, il est difficile de ne pas partager l'avis de Schlick, qui reproche à la théorie phénoménologique des essences d'être incapable d'expliquer l'articulation de la singularité du vécu et la généralité de l'essence¹⁶. À partir du moment où la phénoménologie décide de choisir le registre des essences générales, on peut se demander si cette dernière permet de rendre compte des vécus singuliers dont nous faisons l'expérience au sein de la vie concrète. Tout à fait conscient du problème, Husserl a tenté de retrouver la pure individualité à partir de l'essence en réactivant le concept scolastique d'eccéité. Selon une telle théorie, même l'objet le plus particulier et le plus individuel posséderait une forme d'essence. Comme nous aurons l'occasion de le

affirmation cadre moins bien avec le texte des *Méditations cartésiennes* (qui constitue pourtant l'objet du commentaire de Gaston Berger).

¹⁵ Il est donc particulièrement étrange de remarquer qu'un lecteur aussi avisé que Paul Ricœur présente le premier chapitre des *Idées directrices* consacré aux essences comme un discours dogmatique qui n'appartient pas au domaine de la phénoménologie : « *Ideen* I s'ouvre sur un très difficile chapitre de Logique que le lecteur peut omettre provisoirement pour comprendre le mouvement spirituel de l'œuvre, mais qu'il lui sera essentiel de réintégrer en cours de route pour saisir le statut de la *phénoménologie comme science* » (Paul RICŒUR, 1950, « Introduction du traducteur », *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, p. XIV). La mise au point de Granel vient corriger ce contresens en rappelant que la théorie eidétique des *Idées directrices* constitue en réalité le cœur même de la conception husserlienne de la phénoménologie. Cf. Gérard GRANEL, 1968, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, p. 138. — Sartre a aussi manqué un trait fondamental du propos des *Idées directrices* lorsqu'il soutient que Husserl traite le « Je pense » non pas comme une possibilité, mais comme un *fait*. Cf. Jean-Paul SARTRE, 2003, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, p. 26.

¹⁶ Moritz SCHLICK, 2009, *Théorie de la connaissance*, Paris, Gallimard, tr. C. Bonnet, p. 210 et sq.

vérifier, une telle hypothèse n'est pas sans danger et semble représenter une version dégénérée du langage privé. En effet, si le fait le plus singulier possède une « essence générale », le fait singulier ne renvoie plus à une catégorie fondamentalement différente du concept, mais il en représente le degré inférieur. Dans la mesure où la réfutation du langage privé consiste justement à rappeler le gouffre catégoriel séparant le fait singulier de la signification générale du concept qui nous permet de le désigner, cette idée devrait attiser notre méfiance.

Malheureusement, l'hémorragie philosophique induite par l'introduction de ce thème de l'essence ne s'arrête pas là. Une fois mises de côté ces préoccupations liées au langage privé, l'essentialisme de Husserl soulève des objections plus générales concernant l'éventuel contenu « métaphysique » de la phénoménologie. Le concept d'essence a en effet très mauvaise presse en philosophie. Dès lors, il est très tentant de joindre sa voix à celle de Jocelyn Benoist et soutenir que ce discours à propos de l'essence affaiblit considérablement la force philosophique de la phénoménologie¹⁷. Pour plusieurs philosophes, dont Wittgenstein constitue le représentant le plus emblématique, renoncer aux prétentions métaphysiques de la philosophie consiste précisément à abandonner la notion même d'essence. Dans ce contexte, le recours que fait Husserl au vocabulaire des essences semble procéder d'un combat d'arrière-garde.

Ce chapitre a pour objectif principal de désamorcer ces deux objections. 1/ En reconstruisant minutieusement la doctrine husserlienne des essences, il s'agira donc de montrer, dans un premier temps, que la méthode réflexive de la phénoménologie ne s'expose nullement aux objections adressées par Wittgenstein à l'encontre du langage privé (6.1). En somme, il faudra établir que la théorie husserlienne des essences constitue une pièce à conviction essentielle permettant d'expliquer comment la phénoménologie peut se présenter comme une science de l'intériorité et de la subjectivité sans réduire la signification à un fait privé et psychologie. 2/ Ensuite, je tenterai de faire une lecture déflationniste et pragmatique de la conception phénoménologique des essences et de montrer que les craintes antimétaphysiques

¹⁷ « Pour notre part, autant il nous paraît nécessaire de débarrasser l'*a priori* phénoménologique de l'attirail phénoménologique qui l'affaiblit plus qu'il ne le conforte, autant il nous paraîtra impossible d'abandonner toute référence à ce niveau qui est celui des concepts, comme préalable absolu à toute pensée » (Jocelyn BENOIST, 1999, *L'apriori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 202).

formulées par Wittgenstein ne s'appliquent nullement à la phénoménologie (6.2). Ma position sera donc la suivante : il est possible d'employer le concept d'essence sans sombrer dans une quelconque réification métaphysique. Sur ce point, ce sera une observation de Derrida qui conduira ma réflexion. À bon droit, Derrida remarque que l'essence n'est pas chez Husserl une réification métaphysique puisqu'elle n'est absolument rien en dehors de la série infinie des faits qui l'instancie¹⁸. Ceci me permettra de montrer qu'il est possible de renoncer à une métaphysique des essences sans pour autant réduire toute forme de nécessité à un pur effet de convention. En somme, il s'agira de montrer que la phénoménologie propose une conception de la nécessité ayant l'avantage de ne pas rencontrer les apories des théories grammaticale et métaphysique de la nécessité et de l'*a priori*.

6.1. La phénoménologie n'est pas une science de l'introspection

6.1.1. La phénoménologie : une science des structures essentielles du vécu

La critique husserlienne de l'introspection risque de demeurer confuse et obscure si l'on ne souligne pas d'office que la phénoménologie n'est pas et ne saurait être une science *inductive*. La méthode de la phénoménologie n'est pas « inductive », mais elle est, pour reprendre l'expression très heureuse de *Psychologie phénoménologique*, « idéative » (*Hua IX*, p. 89 [p. 92]). L'induction fonctionne à partir d'une généralisation empirique : on observe une multiplicité de *faits* singuliers et, à partir d'une hypothèse quelconque, on parvient à dégager une certaine généralité. On prend pour point de départ l'individualité et on s'élève progressivement vers la généralité. La vision des essences – qui constitue l'épine dorsale de la méthode idéative – adopte une tout autre stratégie orientée vers une finalité profondément différente. La vision des essences n'aspire pas à produire de nouveaux concepts généraux par l'observation de faits empiriques, mais elle consiste à tenter d'isoler dans toute sa pureté le contenu objectif et idéal d'un concept¹⁹. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl donne l'exemple de la perception :

¹⁸ Jacques DERRIDA, 2000, « La phénoménologie et la clôture de la métaphysique », *Alter*, p. 77.

¹⁹ On pourrait ici être tenté de dire que la variation eidétique permet d'identifier la signification pure d'un concept : « Or en accomplissant l'attitude eidétique, nous passons au sens pur » (*Hua V*, §7, p. 36 [p. 29]). Toutefois, j'ai tenté d'éviter le concept de signification qui vient inutilement compliquer la théorie des

Le type général de *perception* ainsi atteint flotte pour ainsi dire dans les airs – dans l'éther des inventions pures et simples. Ainsi soustrait à toute facticité, il est devenu l'*eidos* de la perception dont l'extension *idéale* est constituée par toutes les perceptions idéalement possibles en tant que pures inventions (*Hua I*, §34, p. 118 [p. 104]).

L'essence renvoie à la totalité des *possibilités* d'exemplification d'un certain concept²⁰. Par conséquent, lorsque je *vois* l'essence de la perception, je saisis par le fait même ce que *peut* être une perception. Alors que les généralités dégagées à l'aide de l'induction se rapportent à des faits, la vision des essences permet au phénoménologue de se prononcer sur ce qui est possible et ce qui ne l'est pas grâce à l'intuition d'une certaine essence générale²¹.

La méthode de vision des essences s'expose à de graves objections. On est d'abord tenté de déplorer que cette vision des essences renvoie à un processus occulte incapable de rendre compte de l'articulation de l'individualité des possibilités singulières et la généralité du concept considéré. En effet, comment doit-on procéder pour *voir* une essence générale ? Comment parvient-on à saisir le rapport entre l'essence générale et les possibilités singulières qui l'exemplifie ? À ce propos, il faut noter d'entrée de jeu que le problème du passage de l'individuel au général n'est pas le même que celui rencontré par la méthode inductive puisque la vision des essences se rapporte non pas à des faits individuels, mais à de pures possibilités. La précision est importante, car elle signifie que la vision des essences ne prend pas pour point de départ une pure individualité. Husserl est très clair à ce propos dans *Expérience et jugement* : « Le *singulier*, qui est au fondement de l'intuition des essences, *n'est pas un individu intuitionné comme tel* » (*EU*, §87, p. 420 [p. 417]). La précision semblera sans doute

essences qui se démarque déjà par sa difficulté. En réalité, deux observations nous invitent à distinguer rigoureusement l'essence de la signification. D'une part, tout indique que l'on ne peut pas assimiler l'essence à une forme de signification (*Bedeutung*) puisque les essences de la phénoménologie renvoient à des concepts qui ne sont pas nécessairement de nature linguistique. Voilà sans doute pourquoi Husserl utilise ici la notion de « sens » (*Sinn*) qui ne se réduit pas à la signification linguistique. Toutefois, ne nous permet pas d'assimiler l'essence et le sens puisque Husserl souligne explicitement que le noème et l'essence renvoie à deux attitudes fondamentales impliquant des jugements différents. Le sens constituant une composante du noème, on peut donc douter que l'on puisse assimiler le domaine des essences au registre du sens. *Hua V*, §16, p. 101 et sq. [p. 85 et sq.].

²⁰ L'essence renvoie à l'identité (ou « concept pur ») partagée par l'infinité des variantes possibles pouvant être imaginées à partir d'un certain objet. *Hua XXVII*, p. 35 [p. 15].

²¹ Voilà d'ailleurs pourquoi *Expérience et jugement* propose de distinguer l'*extension empirique* de l'*extension conceptuelle*, qui caractérise la généralité des essences (*EU*, §91, p. 431 [p. 429]). L'extension de l'essence n'est pas composée de faits empiriques et contingents, mais de possibilités idéales.

vétilleuse et superficielle, mais il n'en est rien puisque, pour Husserl, les possibilités fictives ne possèdent pas une individuation absolue (*EU*, §39, p. 202 [p. 197]). Seule la dimension temporelle de la perception de l'objet sensible nous met en présence d'un objet parfaitement individué. Si bien que les possibilités imaginées dans le cadre de la vision des essences ne sont pas de véritables individus. Par conséquent, le processus de généralisation s'est donc déjà enclenché lorsqu'on traite les faits comme de pures possibilités.

Cette remarque ne fait bien sûr que repousser le problème : comment fait-on pour passer des possibilités singulières à la saisie de l'essence générale ? C'est sans doute pour dépouiller la vision eidétique de son aura mystique que Husserl s'est senti obligé de préciser que l'on saisit l'essence en vertu d'une « variation eidétique »²². L'essence est une relation de nécessité qui se dévoile dans la découverte d'une forme invariante restant toujours la même. Afin de découvrir cette forme invariante, il suffira d'opérer une variation arbitraire et imaginaire pour saisir, justement, ce qui se maintient au-delà de toute variation possible. Husserl propose dans *Expérience et jugement* la description suivante de cette méthode :

Nous produisons ainsi des variantes par un libre vouloir, chacune intervenant dans le mode subjectif de « l'arbitraire », ainsi que le processus total de variation. Il apparaît alors qu'à travers cette multiplicité de figures successives il y a une unité, que dans ces variations libres une image originelle, par exemple d'une chose, un *invariant* reste nécessairement maintenu comme la *forme générale nécessaire*, sans laquelle quelque chose comme cette chose, prise comme exemplaire de son espèce, serait d'une manière générale impensable (*EU*, §87, p. 414 [p. 411]).

Assez paradoxalement, Nathalie Depraz soutient que la théorie husserlienne de la vision des essences est compatible avec la critique wittgensteinienne de la théorie traditionnelle des concepts que l'on trouve dans le *Cahier bleu*²³. Voilà qui est inexact puisque la variation des essences correspond précisément à l'idée (récusée par Wittgenstein) d'après laquelle on pourrait former une image générale en superposant différentes

²² Husserl n'a pas recours à la méthode de la variation eidétique dans les *Idées directrices*. On retrouve cependant un exposé de la variation eidétique dans des textes plus tardifs tels que *Expérience et jugement* et *Psychologie phénoménologique*. Cette lacune motive en partie ma décision de faire appel à ces textes pour exposer la conception définitive de la méthode eidétique.

²³ Selon Depraz, la notion de concept descriptif (par opposition aux concepts mathématiques) serait une confirmation de la thèse de Wittgenstein selon laquelle la généralité ne présuppose pas nécessairement la présence d'un élément commun. Nathalie DEPRAZ, 2008, *Lire Husserl en phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 132. Cf. *Ideen*, §74.

images singulières²⁴. La variation eidétique consiste en effet à superposer différentes possibilités qui appartiennent à l'extension d'un concept afin d'isoler les éléments communs partagés par toutes les possibilités imaginées. Par exemple, en variant librement les expériences perceptuelles possibles, je me rends compte que tout objet perçu visuellement se donne par esquisses. Parce que je ne peux pas concevoir un objet visuel qui ne se donne pas à moi selon un certain profil, j'en tire la conclusion qu'il s'agit d'un invariant constituant l'essence de toute perception visuelle²⁵.

Peu importe les difficultés philosophiques que pose la possibilité d'une telle variation eidétique, on pourrait se demander pourquoi Husserl soutient que cette variation nous permet de *voir* l'essence générale elle-même. Cette décision s'explique en réalité par la nature fondamentalement synthétique de la perception. Selon la description qu'offre Husserl de la perception, l'identité et la différence sont des principes de synthèse se donnant au sein même de l'expérience perceptuelle²⁶. Il ne faut pas l'oublier, l'exemple fourni spontanément par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* pour caractériser les synthèses passives, qui structurent l'expérience perceptuelle, est celui de la synthèse d'identité (*Hua I*, §38, p. 127 [p. 112]). Percevoir un objet, c'est toujours percevoir une identité puisque je ne peux percevoir *un* objet sans le percevoir comme un et identique. Dans la mesure où la variation eidétique présuppose une synthèse d'identité similaire à celle qui est à l'œuvre dans la perception sensible, on pourrait dire que la variation eidétique constitue l'analogue de la perception par esquisses. Je perçois mon bureau comme étant le même objet qui s'offre à moi selon tel ou tel profil. De même, lorsque j'opère la variation eidétique, la synthèse d'identification me permet de voir que toutes les possibilités imaginées se recouvrent partiellement et se rapportent donc à la même essence, au même invariant.

²⁴ Sur cette question, cf. *BIB*, p. 57 [p. 18].

²⁵ « Cette forme se détache à l'intérieur de l'exercice de variation volontaire, et, la nature de ce qui différencie les variantes nous restant indifférente, elle se donne comme un contenu absolument identique, un *quid* invariable selon lequel se recouvrent toutes les variantes : *une essence générale* » (EU, §87, p. 414 [p. 411]).

²⁶ « Une perception ou représentation d'un éléphant et celle d'une pierre ne s'adaptent pas l'une à l'autre, en vertu de leur essence, pour entrer dans une identification, leur essence l'exclut. En revanche, des perceptions que nous nommons perceptions du même objet se signalent comme telles dans l'unité de la conscience d'identité qu'elles fondent. Le viser-de-manière-évidente-le-même-objet qui appartient à plusieurs perceptions ne signifie rien d'autre que : en vertu de leur essence elles s'adaptent l'une à l'autre dans l'unité d'une conscience d'identité » (*Hua XVI*, p. 28).

Ces développements permettront au lecteur de comprendre la thèse fondamentale de Husserl : loin de représenter une forme étrange d'induction, la vision des essences renvoie à une méthode radicalement différente, qui constitue le fondement de toute induction. L'induction (méthode reposant sur l'observation de faits empiriques) est soumise à la vision des essences puisque les faits empiriques, avant même d'être effectifs, doivent tout d'abord être possibles. Dans un passage éloquent de *Philosophie première*, Husserl remarque qu'il serait absurde de soutenir que les principes fondamentaux de l'induction sont eux-mêmes le produit d'une induction. À la vérité, si l'induction est *possible*, c'est en vertu d'« évidences eidétiques générales qui ne sont justement pas obtenues par induction, mais puisées dans une intuition purement générale » (*Hua VI*, p. 172). La contingence des faits possède toujours une limite, qui est justement prescrite par les invariants eidétiques structurant notre expérience du monde (*EU*, §8, p. 41 [p. 31–32]). Sans doute, notre expérience est structurée – et de façon essentielle – par une constellation d'anticipations qui découlent d'inductions²⁷. Mais, justement, les *possibilités* d'inductions ne sont pas infinies et elles sont balisées par un enchevêtrement de normes eidétiques nécessaires, qui délimitent le champ des possibilités au sein duquel nous pouvons tirer des conclusions inductives²⁸.

Cette distinction purement méthodologique entre l'induction et la vision des essences est centrale dans l'économie de la pensée de Husserl puisqu'elle permet justement de rappeler que la phénoménologie n'est pas une psychologie déguisée. La phénoménologie se démarque de la psychologie par sa méthode strictement eidétique qui s'oppose justement à la méthode inductive des sciences naturelles et empiriques²⁹. Alors que la phénoménologie porte sur des essences et des possibilités idéales, le psychologue doit observer des faits empiriques et naturels afin d'en dégager inductivement les lois

²⁷ Ludwig LANDGREBE, 1982, *Faktizität und Individualität*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, p. 97. Dans la *Psychologie phénoménologie*, Husserl soutient notamment que toute attente repose sur une structure d'induction. « Mais ce “doit” de l'attente s'explique de manière évidente comme ce qui surgit de ce-qui-est-perçu-ensemble de manière répétée en tant que cela coexiste ensemble, et ainsi il a la force d'un “doit” inductif. Toute attente est une “induction” » (*Hua IX*, §23, p. 131 [p. 137]).

²⁸ « Ce qui ici s'unifie inductivement c'est ce qui auparavant est déjà interne, ce qui est uni à partir de principes eidétiques spécifiques » (*Hua IX*, §24, p. 135 [p. 141]).

²⁹ « La phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas érigée en science portant sur des faits, mais portant sur des essences (en science “eidétique”) ; une telle science vise à établir uniquement des “connaissances d'essence” et nullement des “faits” » (*Ideen I*, p. 7 [p. 4]).

gouvernant les phénomènes mentaux³⁰. Afin de marquer le gouffre méthodologique séparant la psychologie de la phénoménologie, Husserl proposera de distinguer la « réflexion pure » de la « réflexion naturelle » (que l'on peut aussi nommer « observation interne » ou « introspection »)³¹. La réflexion naturelle constitue un mode d'observation particulier me permettant de connaître les faits mentaux qui se déroulent au sein de ma conscience. En d'autres termes, la réflexion naturelle constitue le mode d'accès privilégié aux *faits* qui intéressent la psychologie. Dans la mesure où la phénoménologie n'est pas une science factuelle, mais une science eidétique, les données issues de la réflexion naturelle n'ont aucune valeur pour cette dernière. Certes, la phénoménologie est aussi une science de la subjectivité, mais toute son attention porte sur les structures essentielles de l'intentionnalité et de la vie consciente. Le concept de réflexion « pure » ou « phénoménologique » désigne précisément l'attitude spirituelle permettant au phénoménologue de parvenir à une connaissance véritable des structures eidétiques de la conscience.

6.1.2. L'argument de Watt et la riposte husserlienne

La divergence méthodologique séparant la phénoménologie et la psychologie empirique s'explique donc simplement : alors que le psychologue observe, par l'introspection, des faits mentaux à partir desquels ont dégagé des généralités inductives, le phénoménologue décrit des essences en se livrant à une réflexion pure. Dans ce contexte, il ne suffit pas à Husserl de démontrer la viabilité épistémologique et méthodologique de la vision des essences pour établir la légitimité et la scientificité du discours phénoménologique. Comme le montre l'exemple des mathématiques, il est possible de parvenir à une connaissance de certaines structures eidétiques sans pour autant se faire phénoménologue. Le bien-fondé de la connaissance réflexive doit aussi être démontré.

³⁰ Dans les *Idées directrices*, Husserl rejette complètement la possibilité d'une phénoménologie empirique : « Cette question, comme toutes celles qui portent par principe sur des possibilités, ne peut être tranchée que sur le terrain de la phénoménologie eidétique. Répondre à la question c'est comprendre pourquoi toute tentative pour débiter naïvement par une science phénoménologique des faits *avant* d'avoir mené à bien la théorie phénoménologique d'ordre eidétique serait un non-sens. Il apparaît, en effet, qu'il ne peut pas exister *à côté* des sciences de faits étrangères à la phénoménologie une science de faits de nature phénoménologique qui soit parallèle et juxtaposée aux premières » (*Ideen I*, p. 205 [p. 119])

³¹ Husserl traite de cette distinction dans les *Méditations cartésiennes* (*Hua I*, § 15).

On pourrait croire qu'il ne s'agit que d'une question rhétorique d'une importance philosophique plutôt superficielle. Dans la vie tous les jours, nous faisons tous l'expérience de l'attitude réflexive, qui nous permet de connaître notre propre intériorité. En vérité, il ne s'agit pas d'un « fait », mais d'une nécessité prescrite par l'essence même de la conscience. Comme le note Husserl au §78 des *Idées directrices* : « Tout vécu qui ne tombe pas sous le regard peut, en vertu d'une possibilité idéale, être à son tour "regardé" » (*Ideen I*, §77, p. 247 [p. 145]). Dans la vie ordinaire, nous sommes préoccupés par les choses qui sont dans notre environnement et nous ne portons pas attention à nos vécus. Néanmoins, il est en principe toujours possible de porter notre attention sur les vécus mêmes qui composent le tissu de notre vie intentionnelle. Si je suis en colère parce que mon ami Martin n'est pas venu assister à ma présentation, ce qui m'obsède ce n'est pas ma colère en tant que telle mais le sentiment d'absence que je ressens en balayant du regard l'auditoire. Reste qu'il est toujours possible d'adopter un certain recul et de « réfléchir » à propos de mon vécu de colère. Comme on peut le voir, la conception phénoménologique de la réflexion part d'un constat banal difficilement contestable : les états mentaux peuvent eux-mêmes faire l'objet d'une visée intentionnelle de second ordre.

Ce qui est peut-être un peu moins trivial, c'est la qualification de la valeur épistémologique de cette réflexion. Selon l'analyse de Husserl, la réflexion naturelle et phénoménologique se caractérise par sa transparence intrinsèque. Ceci signifie que, en principe, tout vécu peut se donner à la conscience réflexive tel qu'il est en réalité. Au contraire de la chose physique qui se donne toujours d'une manière inadéquate, le mode de donation du vécu psychique serait absolu et indubitable. Afin d'instruire une thèse aussi forte et radicale, Husserl développe deux arguments plus ou moins convaincants. 1/Au contraire de la chose perçue, le vécu ne se donne pas par esquisses. À chaque acte de perception, la table qui est là devant moi se donne toujours d'une manière partielle et unilatérale. Je peux voir l'avant et l'arrière de la table, mais je ne peux pas voir tous ses côtés en même temps. Lorsque je perçois ma colère ou mon ennui, je ne perçois pas une esquisse ou un mode d'apparaître de mon vécu, je perçois mon vécu lui-même³².

³² Le passage est célèbre mais il vaut tout de même la peine d'être cité : « Le vécu, disions-nous, ne se donne pas par figuration. Cela implique que la perception du vécu est la vision simple de quelque chose

Puisque le vécu, au contraire de la table, ne se donne pas partiellement, mais intégralement, on peut en conclure que son mode de donation lui confère un degré de certitude supérieur. 2/ Dans un style moins phénoménologique et beaucoup plus cartésien³³, Husserl remarque aussi que, du point de vue de la conscience réflexive, le vécu possède une existence indubitable. Pour être plus précis, Husserl définit le caractère « absolu » du vécu par l'indubitabilité de son existence. Au contraire de la perception du monde extérieur, je ne peux pas nier l'existence du vécu saisi par la conscience réflexive sans sombrer dans l'absurdité³⁴. Alors qu'il est tout à fait légitime de se demander si le pommier dans le jardin existe ou non, il serait absurde de douter du fait que je suis en train d'avoir une expérience de perception au moment même où elle a lieu (*Ideen I*, §46, p. 152 [p. 87]). La thèse de Husserl, il est important de le noter, ne porte pas sur un fait, mais sur une question de principe. Bien sûr, il n'est pas exclu que je croie être en colère ou en amour alors que ce n'est pas le cas. Il n'en demeure pas moins que tout vécu peut, en principe, être visé par un acte réflexif conférant audit vécu une existence absolue. Comme le fait remarquer Husserl dans un passage déterminant : « Toute chose donnée corporellement peut également ne pas être ; nul vécu donné corporellement n'a la possibilité de ne pas être également : telle est la loi d'essence qui définit et cette nécessité et cette contingence » (*Ideen I*, §46, p. 151 [p. 86]).

Dans ce cadre, « l'excursus critique » du §79 des *Idées directrices* représente un passage essentiel, qui n'a rien d'une digression inutile et impertinente. Dans ce texte, Husserl se lance dans une discussion polémique avec Henry Jackson Watt qui, selon le jugement même de Husserl, serait à l'origine d'une forme radicale de scepticisme s'attaquant à la fiabilité de toute connaissance issue de la réflexion. On l'aura compris, ce texte représente une section fondamentale des *Idées directrices* où Husserl entreprend de réfuter les arguments de Watt, ce qui lui permettra de fonder la possibilité de l'enquête phénoménologique. Comme nous allons le voir à l'instant, cette discussion

qui *dans la perception est donné* (ou peut se donner) *en tant qu' "absolu"* et non en tant que l'aspect identique qui se dégage par esquisses » (*Ideen I*, §44, p. 143 [p. 81]).

³³ Husserl se réclame lui-même de l'autorité de Descartes dans ce contexte (*Ideen I*, §46, p. 153 [p. 87]).

³⁴ « Quand la réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même dont l'existence ne peut par principe être niée ; autrement dit, l'idée que son existence ne soit pas, est par principe impossible ; ce serait une absurdité de croire possible qu'un vécu *donné de cette façon* n'existe pas véritablement » (*Ideen I*, §46, p. 149 [p. 85]).

s'avère des plus stimulantes pour notre propos puisqu'elle pose, dans toute son ampleur, le problème de l'articulation de la possibilité et l'effectivité.

a) La connaissance du vécu possible

Avant de reconstruire la réponse que Husserl propose à la critique formulée par Watt, j'aimerais marquer une courte pause afin de décrire quelle est la position véritable de Watt. Ceci permettra de voir que, derrière la caricature dessinée par Husserl, se cache une argumentation beaucoup plus nuancée et intéressante qu'on pourrait le croire au premier abord. Au contraire de ce que Husserl laisse entendre au §79, Watt ne remet pas en cause la possibilité de la réflexion. À cet égard, il est sans doute abusif d'attribuer à Watt une quelconque forme de scepticisme. Si Watt doutait de la possibilité de toute conscience réflexive, le protocole expérimental qui sert de prémisse à son ouvrage de 1904 sur la pensée n'aurait absolument aucun sens³⁵. On pourrait résumer l'expérimentation menée par Watt à cette époque de la manière suivante. L'expérimentateur donne une tâche conceptuelle à un sujet (généralisation, subsomption, substitution, etc.) et il demande ensuite à ce dernier de décrire l'expérience interne qui a accompagné le processus³⁶. Comme en témoigne ce simple protocole expérimental, même si Watt remet en cause l'idée d'une fiabilité absolue de l'introspection, il n'en demeure pas moins qu'il lui confère une légitimité relative. Husserl n'avait d'ailleurs pas besoin d'éplucher l'œuvre de Watt pour se rendre compte de ce fait. Même dans l'article de 1907 auquel Husserl se réfère, Watt ne critique pas l'introspection en tant que telle, mais simplement l'interprétation méthodologique erronée qu'en font la psychologie introspective et la phénoménologie.

Premièrement, la méthode de l'introspection pose le problème de l'articulation du singulier et du général. Toute science renvoie à un ensemble de propositions générales sur une certaine région de phénomènes. Déjà en raison de ce simple constat, Watt estime que la psychologie ne pourra jamais, sous la houlette de l'introspection, devenir une science³⁷. Lorsque je porte attention à mes états mentaux, mon regard se braque toujours sur des états mentaux individuels. Dans la mesure où la psychologie

³⁵ Henry Jackson WATT, *Experimentelle Beiträe zu einer Theorie des Denkens*, 1904, Leipzig.

³⁶ *Ibid.*, p. 7.

³⁷ Henry JACKSON WATT, «Über die neuen Forschung in der Gedächtnis – und Assoziation aus dem Jahre 1905», *Archiv für gesamte Psychologie*, v. IX, 1907, p. 4 et 14.

aspire à énoncer des propositions générales à propos des phénomènes mentaux, elle doit inévitablement faire appel à l'induction, qui permet justement de passer des expériences singulières à la généralité des propositions scientifiques. Certes, la psychologie et la méthode inductive n'ont pas le monopole du mental. Il est tout à fait possible d'adopter une posture logique et de réfléchir à propos de la signification des concepts fondamentaux de la psychologie³⁸. Il n'en demeure pas moins que la psychologie est une science portant non pas sur des significations, mais bien sur des faits singuliers et individuels³⁹. Par conséquent, la généralité de ses propositions scientifiques ne peut être obtenue que par le biais de l'induction. Pour revenir à l'expérience rapportée par Watt dans les *Contributions expérimentales à une théorie de la pensée*, on pourrait dire que la psychologie introspectionniste a tort de rester sur le plan de la description que le sujet donne de sa propre expérience. Même si cette description joue un rôle en psychologie, il est aussi indispensable colliger et compiler ces données afin de parvenir, par l'analyse statistique et l'induction, à des propositions générales sur les phénomènes étudiés. Dans la mesure où Watt soutient que l'induction *constitue le seul moyen de formuler des énoncés généraux à propos des phénomènes mentaux*, une telle critique s'applique aussi à la phénoménologie. En effet, la réflexion est incapable de faire de la phénoménologie une science ; la méthode réflexive de la phénoménologie doit donc être complétée par l'application de la méthode inductive.

Dans un autre ordre d'idées, on pourrait aussi se demander si l'introspection représente bel et bien un type « connaissance ». Cette seconde objection part d'un constat phénoménologique très simple. Généralement, nous faisons une distinction entre le simple vécu et la connaissance que nous avons de ce vécu⁴⁰. Or, s'il faut en croire Watt, on ne peut rendre compte de cette distinction si l'on soutient, comme Husserl, que tout vécu peut être saisi tel qu'il est en réalité par un acte de réflexion. Être en colère et savoir que je suis en colère renvoient à deux types de vécus forts différents. Et ils sont si différents qu'il ne serait pas abusif de dire que la conscience réflexive et théorique que

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ « La phénoménologie logique fait appel à des généralités qui sont déjà considérées comme indépendantes des singularités individuelles dans lesquelles elles s'enracinent. L'idée d'un vécu immédiat en un sens psychologique qui resterait toujours le même, qui se connaîtrait lui-même et qui pourrait s'exprimer lui-même langagièrement, un tel vécu est soit le nom de la réalité physique qui n'a aucun rapport avec les qualités de la chose même, soit une absurdité » (*Ibid.*, p. 14).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 5.

représente l'introspection altère et transforme le vécu sur lequel elle porte. J'emprunte ici l'exemple de la colère non pas à Watt mais à Husserl qui reconnaît par ailleurs que la réflexion « altère » le contenu phénoménologie du vécu de colère :

La colère peut se dissiper du fait de la réflexion, ou se modifier rapidement dans son contenu. Elle n'est même pas toujours prête comme la perception à apparaître à tout moment au gré de dispositifs expérimentaux convenables. L'étudier réflexivement en respectant son caractère originaire, c'est étudier une colère en train de se dissiper ; ce qui certes n'est pas absolument dénué d'importance, mais n'est peut-être pas ce qui devait être étudié (*Ideen I*, §70, p. 224 [p. 130]).

Comme l'atteste d'une manière éclatante ce passage des *Idées directrices*, Husserl est le premier à reconnaître que la réflexion peut modifier et altérer certains types de vécus. Savoir que je suis en colère, c'est déjà ne plus être tout à fait en colère.

Cette concession est pour le moins embarrassante : comment une science de la réflexion est-elle possible si ladite réflexion altère et mutile les vécus qu'elle vise intentionnellement ? De cette observation, Watt tire une conclusion générale selon laquelle la connaissance que l'on peut avoir de nos propres vécus est toujours et nécessairement imparfaite. Dès lors, il y aurait toujours un écart entre le vécu pré-réfléchi et la connaissance réflexive, écart qui ferait en sorte que nous ne serions jamais capable de connaître nos vécus psychologiques tels qu'ils sont en réalité. Husserl cite le passage suivant qui résume très bien l'objection de Watt :

Si cette contemplation toujours tournée en arrière est toujours un savoir qui porte sur des vécus que l'on vient d'avoir comme objets, comment se prononcer sur les états dont on ne peut avoir aucun savoir, qui sont simplement conscients ? C'est bien ici que porte tout le poids de la discussion : d'où dérive-t-on le concept du vécu qui n'est pas un savoir ? L'observation doit être possible. Vivre, chacun en dernier ressort le fait. Seulement il ne le sait pas. Et s'il le savait, comment pourrait-il savoir que son vécu est en vérité absolument tel qu'il est en réalité⁴¹ ?

Comme le montre très bien ce passage, l'objection de Watt fait fond sur la distinction de ce qui est connu (*gewußt*) et ce dont on est simplement conscient (*bewußt*). Dans la vie pratique et concrète nous ne connaissons pas nos états mentaux, nous en sommes tout simplement conscients. Dès lors, si le phénoménologue veut soutenir qu'une connaissance théorique basée sur la réflexion est possible, il faudrait tout d'abord expliquer comment on bascule de conscience à la connaissance. Et, à supposer que toute

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

expérience vécue puisse être récupérée par une connaissance réflexive, il faudrait encore démontrer que cette connaissance permet de saisir cette expérience telle qu'elle est en réalité.

La stratégie employée par Husserl pour contourner cette difficulté sera somme toute assez simple. Il s'agit d'abord de rappeler le gouffre qui sépare la phénoménologie de la psychologie empirique :

En face de ces déclarations caractéristiques de la psychologie actuelle, il nous faudrait [...] mettre d'abord en valeur la distinction donnée plus haut entre les questions de phénoménologie et de psychologie, et souligner de ce point de vue qu'une théorie phénoménologique des essences ne doit pas plus se soucier des méthodes par lesquelles le phénoménologue pourrait s'assurer de l'existence des vécus qui lui servent de soubassements dans ses constations phénoménologiques, que la géométrie se soucie de savoir comment on peut s'assurer de l'existence des figures sur le tableau ou des modèles dans l'armoire (*Ideen I*, §79, p. 153).

Afin de bien comprendre la thèse massive qui s'annonce dans ce passage, revenons à l'exemple de la colère. Dans le passage où il souligne que la réflexion peut altérer le vécu de colère, Husserl s'empresse de rappeler que cela ne signifie pas pour autant qu'une phénoménologie de la colère est impossible. En fait, si nous voulons comprendre l'essence de la colère, la question de l'existence de tel ou tel vécu de colère n'est pas pertinente. La question n'est pas de savoir si le sentiment qui existe actuellement en moi est ou non une forme de colère. Le problème de la phénoménologie est plutôt de déterminer le sens général du concept « être en colère ». Pour cette raison, le phénoménologue n'a pas besoin de fonder son analyse sur la description d'une colère effective. Au contraire, il est possible et même souhaitable qu'il fonde son analyse sur des exemples fictifs et imaginés. Voilà d'ailleurs pourquoi Husserl affirme, à la fin du §70, que la fiction « constitue l'élément vital de la phénoménologie » (*Ideen I*, §70, p. 227 [p. 132]).

En somme, il est exact de dire que je ne peux pas connaître ma colère ou ma jalousie au moment même où je suis emporté et saisi par de telles émotions. Il est aussi vrai de dire que la réflexion naturelle ou l'introspection me permet de connaître ces vécus dans leur pure singularité. Ce que l'introspection me donne, ce ne peut être qu'un fait empirique et individuel. Ainsi, si l'on prend pour point de départ l'introspection, l'analyse de Watt est fondamentalement juste : il y a un écart entre la réflexion et le vécu

pris dans son immédiateté. De plus, il faut aussi conclure avec Watt que seule l'induction nous permettra de passer du fait singulier à la théorie générale. Toutefois, l'analyse de Watt repose sur une confusion regrettable : elle néglige le partage de la psychologie et la phénoménologie. Au contraire de la psychologie, la phénoménologie s'intéresse à de pures possibilités. Ce que le phénoménologue propose, ce n'est pas de mener une étude statistique nous permettant, à l'aide de la répétition d'un certain protocole expérimental, de déterminer dans quels contextes un certain sujet peut se mettre en colère. Ce qui intéresse le phénoménologue, c'est de décrire l'*essence* de la colère. Il ne s'agit donc pas de dégager une généralité par le biais d'une observation de différents faits psychologiques, mais de décrire de façon purement apriorique *ce que peut être une colère*. L'essence est ce qui fait d'une chose ce qu'elle est. Si bien que le questionnement de la phénoménologie consiste à essayer de déterminer quels sont les phénomènes psychiques qui *peuvent* être considérées comme une instance de la « colère ».

On l'aura compris, c'est l'imagination qui vient sauver la mise de la phénoménologie. Même si la réflexion ne parvenait jamais à saisir mon expérience vécue telle qu'elle est en réalité, rien ne m'empêche d'entreprendre une typologie des différents phénomènes mentaux grâce à l'usage de mon imagination. À la différence de la psychologie, la phénoménologie n'est pas une science de l'effectif mais du possible. Par conséquent, même si la réflexion transforme *effectivement* mon expérience vécue, je peux toujours, à l'aide de mon imagination, faire l'inventaire du « faisceau des prédicats essentiels » qui font du vécu de colère un vécu de colère. C'est d'ailleurs ce qui explique cette remarque curieuse venant clore le §79 : « L'antique doctrine ontologique, *selon laquelle la connaissance du "possible" doit précéder celle du réel*, demeure à mon avis une grande vérité, pourvu qu'on l'entende correctement » (*Ideen I*, §79, p. 269 [p. 159])

b) *La connaissance du vécu effectif*

Husserl ne manque toutefois pas de noter que sa réponse n'est pas pleinement satisfaisante, car l'objection de Watt remet aussi en cause la possibilité même d'une science fondée sur la réflexion, que cette science porte sur l'effectivité ou la possibilité. À cet égard, le dualisme du possible et de l'effectif risque de jouer un mauvais tour à la

phénoménologie. En effet, quel est l'intérêt d'une réflexion qui n'entretiendrait aucun lien avec l'expérience effective ? En ce sens, et Husserl le reconnaît, la question de savoir si la réflexion nous permet ou non de « connaître » les vécus pré-réfléchis factuels est aussi une question de principe. La distinction entre la psychologie et la phénoménologie ne fait donc que déplacer le problème. Même à l'intérieur de l'attitude phénoménologique, l'objection a un sens et représente une menace véritable. La phénoménologie doit donc montrer, comme l'exige Watt, de quelle manière une connaissance réflexive des vécus factuels peut être absolue et indubitable.

La stratégie de Husserl sera de faire un inventaire minutieux des conséquences néfastes et absurdes de l'analyse de Watt. Husserl souligne tout d'abord que le scepticisme de Watt nous interdit de dire quoi que ce soit à propos de notre expérience irréfléchie. Husserl remarque ensuite que l'objection sape aussi à son fondement toute sa théorie de l'intentionnalité et du sens noématique puisque rien ne nous permet de dire que cette théorie s'applique effectivement à l'expérience concrète que je fais de mes vécus intentionnels dans la vie ordinaire (*Ideen I*, §79, p. 154). Et, finalement, Husserl pousse l'objection jusqu'à ses conséquences les plus insensées en notant que la thèse de Watt implique aussi que je ne puisse pas savoir si je lis effectivement le livre que je lis au moment où je constate ce fait par introspection (*Ideen I*, §79, p. 155).

Après avoir gonflé l'objection de cette manière, Husserl n'a alors aucune difficulté à montrer que le scepticisme de Watt est une monstruosité philosophique. Comme le note Husserl :

Celui même qui se contente de dire : « Je doute de la signification cognitive de la réflexion », profère une absurdité. Car, pour se prononcer sur son doute, il use de réflexion ; il ne peut tenir cet énoncé pour valable sans présupposer que la réflexion possède véritablement et indubitablement (du moins dans le cas présent) la valeur cognitive mise en doute (*Ideen I*, §79, p. 263 [p. 155]).

En d'autres termes, le psychologue ne peut remettre en cause la fiabilité de la réflexion, car c'est uniquement par la réflexion qu'il peut être certain qu'il doute de la valeur cognitive de la réflexion⁴².

⁴²On retrouve un argument similaire dans un article de Gibson, qui est d'ailleurs mentionné dans le compte-rendu de Watt. Dans cet article, Gibson défend une position qui se situe aux antipodes de celle de Watt et qui consiste à soutenir qu'il est impossible de nier la cohérence souterraine qui unit la conscience et la

L'argumentation de Husserl peut ici faire l'objet de deux interprétations sensiblement différentes. Dans un premier temps, on pourrait opter pour une interprétation « logique » et « grammaticale » de la réflexion en reprenant certaines suggestions esquissées par René Schérer dans son commentaire des *Recherches logiques*. À très juste titre, ce dernier note que le concept de réflexion a pour fonction principale d'établir, une fois pour toute, que les énoncés que nous formulons à l'égard de notre vie mentale *sont dotés d'une signification*⁴³. En d'autres termes, la tâche de la phénoménologie est de départager les thèses sensées et les thèses absurdes formulées par les philosophes et les scientifiques à l'égard de l'intériorité. Selon une telle grille d'analyse, il est tout simplement « absurde » d'alimenter un quelconque doute à l'égard de la réflexion puisque ladite réflexion constitue la forme universelle de tout savoir⁴⁴. En proposant une légère reformulation du paradoxe de Moore, on pourrait résumer l'argument de Husserl en ces termes. Je ne peux pas posséder une connaissance X sans aussitôt savoir de manière réflexive que je possède une telle connaissance. Par conséquent, douter de la connaissance réflexive revient à douter la possibilité même de toute connaissance. Voilà une conséquence pour le moins absurde faisant en sorte que le sceptique ne peut même pas *savoir* qu'il doute de la valeur de la réflexion.

Schérer suggère aussi — élément à mon avis beaucoup plus contestable — que les objections sceptiques reposent toutes sur une profonde incompréhension de ce qui caractérise l'immédiateté de l'expérience vécue. En réalité, le scepticisme de la réflexion est tout aussi absurde que celui qui refuserait de faire confiance à ce qu'il voit sous prétexte que ses yeux ne lui permettent pas de voir les choses telles qu'elles sont vraiment. Une telle insatisfaction est évidemment absurde puisqu'elle présuppose qu'il y aurait une manière plus directe et immédiate pour voir les choses telles qu'elles sont véritablement. Sur le même mode, Schérer souligne que le vécu ne se donne au sujet que par l'intermédiaire de la réflexion. Pour cette raison, on ne peut pas dire que la réflexion « transforme » ou « altère » le vécu puisque la réflexion constitue précisément le médium permettant aux vécus de se donner à la conscience du sujet. En effet, pour

connaissance. R. Boyce GIBSON, « *Self, Introspection* », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1905, Vol. 5, p. 28-52.

⁴³ René SCHÉRER, 1967, *La phénoménologie des Recherches logiques de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, p. 121.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 121.

pouvoir dire que la réflexion « transforme » le vécu, il faudrait pouvoir comparer le vécu et la connaissance réflexive que nous avons. Étant donné qu'une telle comparaison est impossible (puisque tout vécu se donne à nous par le biais de la réflexion), une telle remarque est vide de toute signification.

Cette théorie de la réflexion est sans doute immunisée contre toute forme de doute sceptique. Son seul désavantage est qu'elle est purement « logique » et « formelle » et qu'elle ne parvient pas à rendre compte du rapport vécu et concret que chaque sujet entretient avec lui-même. À cet égard, une approche plus « phénoménologique » comme celle de Dan Zahavi semble proposer une description beaucoup plus adéquate des phénomènes. La connaissance réflexive n'épuise pas la complexité des rapports que l'on peut entretenir avec nos propres vécus. En vérité, la réflexion représente un mode théorique et abstrait du rapport à soi qui se distingue de la connaissance immédiate que chaque sujet peut avoir de lui-même, de ses actions et de ses émotions⁴⁵. La réflexion représente une explicitation de la connaissance implicite que j'ai de moi-même grâce à l'attention préréflexive par laquelle je suis conscient de mes actions et de mes états mentaux⁴⁶. Même si les analyses phénoménologiques de Zahavi sont profondément influencées par les théories de Sartre, elles croisent une intuition fondamentale de Husserl, qui refuse de réduire les vécus à ce que la réflexion peut en saisir : « Nous voyons donc avec la clarté la plus parfaite et avec la conscience d'une validité inconditionnée qu'il serait absurde de penser que les vécus ne seraient garantis au point de vue épistémologique que dans la mesure où ils sont donnés dans la conscience réflexive » (*Ideen I*, §78, p. 257 [p. 151]). La conscience réflexive est toujours en retard sur l'expérience vécue. Il y a donc quelque chose qui précède la réflexion, et Husserl tient à faire droit à cette donnée phénoménologique essentielle : « ce qui dans la réflexion est saisi de façon perceptive se caractérise par principe comme quelque chose qui non seulement est là et dure au sein de la perception, mais *était déjà là avant* que ce regard ne se tourne dans sa direction » (*Ideen I*, §45, p. 83).

En somme, la réflexion ne produit pas le vécu ; ce dernier existait déjà avant que le regard de la conscience réflexive ait décidé de se poser sur lui. La réflexion se

⁴⁵ Dan ZAHAVI, 2008, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MIT Press, p. 121.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 161.

contente d'expliciter ce qui était déjà là. La réflexion constitue donc une « modification » intentionnelle permettant à la conscience d'adopter une attitude différente à son égard (*Ideen I*, §78, p. 252 [p. 148]). Par contre, cette « modification » est gouvernée par des règles eidétiques très strictes expliquant par le fait même l'absurdité des doutes sceptiques formulés par Watt. Lorsque je réfléchis, je décide de thématiser un certain état mental à l'égard duquel je peux adopter une série d'attitudes intentionnelles. Je peux avoir honte d'une certaine de mes pensées, je peux me réjouir d'avoir trouvé la solution à l'un des problèmes philosophiques qui m'obsède, etc. Déjà avec cette simple observation, on peut conclure que plusieurs types d'actes intentionnels ne seraient pas concevables sans la réflexion. Comme le rappelle *Philosophie première*, je ne peux douter qu'en adoptant une attitude réflexive. Un *ego* qui serait incapable de connaître ses vécus de manière réflexive, serait incapable de prendre la distance nécessaire pour lui permettre d'émettre un doute à l'égard de l'une ou l'autre de ses croyances⁴⁷. Dès lors, l'exemple choisi par Husserl est loin d'être innocent : le doute à l'égard de la réflexion ne peut se donner qu'au sein d'un acte de réflexion puisque, justement, le doute est une activité intrinsèquement réflexive.

Cette seconde reconstruction de l'argument de Husserl permet de proposer une théorie plus subtile de la réflexion. Ce ne sont pas tous les vécus qui sont réfléchis. Par contre, dans le cas particulier du doute, l'objection de Watt s'effondre d'elle-même puisqu'il est impossible de douter sans adopter une posture réflexive. Malheureusement, même cette seconde reformulation ne semble pas entièrement convaincante. Peu importe si on opte pour une lecture strictement logique (René Schérer) ou une interprétation plus « phénoménologique » et « descriptive » de la réflexion (Dan Zahavi), il n'en demeure pas moins que l'argument de Husserl est plutôt faible puisque, d'une certaine manière, il se présente toujours comme étant purement logique et formel. Étant donné la signification même de la notion de réflexion, il est tout simplement « absurde » de nier la possibilité d'une connaissance réflexive du vécu. Le problème est ici bien sûr que Husserl ne nous donne aucun critère nous permettant de distinguer une théorie « absurde » de la réflexion d'une théorie qui ne le serait pas. Il est difficile de ne pas

⁴⁷ « En tant que sujet percevant le monde il croit, en tant que sceptique réfléchissant il ne se fie pas à cette croyance, il n'y participe pas, il en doute ou la récuse » (*Hua VIII*, p. 132 [p. 93]).

avoir l'impression que l'usage de la notion d'absurdité a pour fonction de discréditer toutes les théories s'opposant à la conception husserlienne de la réflexion. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier un peu plus loin, cette difficulté est liée aux imperfections de la méthode de la phénoménologie statique pratiquée par les *Idées directrices*. Heureusement, la méthode généalogique de la phénoménologie génétique permettra d'apporter une réponse plus satisfaisante à l'objection de Watt.

6.1.3. Husserl et la question de l'introspection

a) *L'essence, le concept et le fait empirique*

Avant de faire l'inventaire des insuffisances de la doctrine essentialiste mise en chantier par les *Idées directrices* et de s'acheminer vers la phénoménologie de la genèse, il ne sera pas inutile de mentionner que la phénoménologie husserlienne retrouve, sur un tout autre terrain, certaines des intuitions qui sont au fondement de l'argument du langage privé.

En premier lieu, il convient de relever que l'on ne peut pas reprocher à la phénoménologie de carburer à une quelconque forme d'introspectionnisme qui se trouverait ruiné par les analyses de Wittgenstein. J'ai déjà eu l'occasion de le souligner : si Wittgenstein rejette l'introspection, l'éventuelle fiabilité épistémologique de cette dernière ne pèse pas bien lourd dans cette décision philosophique. Wittgenstein ne critique pas l'introspection parce qu'elle est douteuse, mais parce qu'on lui confère des pouvoirs méthodologiques qu'elle n'a pas. Tant et aussi longtemps que l'on ne confond pas l'observation intérieure qu'est l'introspection avec l'analyse philosophique qui a pour fonction de clarifier la grammaire de certains concepts, il n'y a aucun problème. Ce que Wittgenstein rejette, c'est l'idée selon laquelle cette fameuse introspection nous permet de préciser le sens de nos concepts. À cet égard, il est important de noter que, pour Wittgenstein, la grammaire philosophique ne décrit pas des faits empiriques et naturels, mais elle fait l'inventaire des usages *possibles* que l'on peut faire d'un certain mot au sein de notre langage. Si on laisse de côté la suspicion que ne manque pas de soulever toute doctrine philosophique se réclamant de la notion d'essence, il est intéressant de noter que la phénoménologie refuse de faire sienne la méthode de l'introspection exactement pour les mêmes raisons que Wittgenstein. La phénoménologie

n'est pas une science factuelle. Elle représente une discipline philosophique qui se distingue de la psychologie justement en cela qu'elle s'installe dans le régime des pures possibilités. Loin de confondre le fait et le sens en croyant qu'il suffit d'observer une douleur factuelle pour disposer du concept de douleur, Husserl ne cesse d'insister sur le gouffre conceptuel séparant le fait singulier de la douleur et l'essence générale qui me permet de saisir la douleur comme une douleur.

À ce propos, il est pour le moins étonnant de constater que cette conviction permet de présenter une analyse de l'étalon de mesure finalement très similaire à celle de Wittgenstein. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le démontrer ailleurs⁴⁸, la thèse de l'arbitraire de la grammaire s'articule à un dualisme qui conduit Wittgenstein à opposer les règles grammaticales aux faits historiques. Puisque les faits, quels qu'ils soient, ne jouent aucun rôle dans la normativité des règles grammaticales, toute considération historique est inutile pour rendre compte du fonctionnement du langage. Dans ce contexte, Wittgenstein traite l'histoire comme étant une sorte d'hypothèse factuelle qui n'est pas en mesure de fonder la normativité irriguant immédiatement nos pratiques linguistiques (*BIB*, p. 14). Dans la mesure où la phénoménologie n'est pas une science *factuelle*, on retrouve chez Husserl la même hostilité à l'égard de l'histoire. Je ne fais pas ici référence à la critique que propose Husserl de l'historicisme dans la *Philosophie comme science rigoureuse*, mais bien à la clause essentialiste que Husserl joint à la formulation du *principe des principes* dans les *Idées directrices*. Au §25, Husserl note que l'on ne peut rejeter la connaissance des essences en se laissant conduire par les « sophismes des philosophes empiristes » (*Ideen I*, §25, p. 80 [p. 44]). Ce que Husserl conteste, ce sont toutes les théories empiristes et positivistes qui voudraient faire de l'essence le produit héréditaire d'une forme d'histoire dont il serait possible de reconstruire la généalogie. Conclusion de Husserl :

Il est possible que des connaissances accumulées par les générations passées nous ayons hérité de quelques dispositions pour connaître ; mais quant au sens et à la valeur de nos connaissances, l'histoire de cet héritage est aussi indifférente que, pour la valeur de notre or, l'histoire de sa transmission (*Ideen I*, §25, p. 81 [p. 45]).

⁴⁸ Vincent GRONDIN, « De la grammaire à l'historialité : Wittgenstein et le problème de la « préhistoire » du sens », *Études philosophiques*, vol. 2010, n° 3, p. 363–375.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Husserl rejette, à l'instar de Wittgenstein, les explications génétiques de l'empirisme tout en adoptant une position qui se situe aux antipodes de Wittgenstein. Tout comme l'auteur des *Recherches philosophiques*, Husserl refuse de conférer un pouvoir normatif à la genèse de nos concepts. Ainsi, ce n'est pas en racontant l'histoire de l'or que l'on en viendra à expliquer la valeur qu'il a pour nous. Par contre, Husserl en conclue que cette observation nous conduit à rejeter le conventionnalisme. En effet, le seul moyen de rejeter toute explication génétique de la normativité de nos concepts présuppose que l'on renonce à leur attribuer une quelconque origine empirique. Ainsi, Husserl considère que l'idée que les nombres sont des « constructions psychiques » représente une pure « absurdité » qui contredit le « vocabulaire arithmétique qui est parfaitement clair, justiciable à chaque instant d'une évidence qui en révèle la validité, et par conséquent antérieur à toute théorie » (*Ideen I*, §22, p. 75 [p. 42]). Par conséquent, toute théorie philosophique voulant assigner aux nombres une origine quelconque devra être considérée comme une forme dévoyée de psychologisme contredit par le langage même de l'arithmétique.

Le point important de la doctrine essentialiste de la phénoménologie husserlienne réside précisément dans le rejet des explications génétiques. Donnant la voix à la critique empiriste selon laquelle les « essences » de la philosophie ne sont que des « hypostases grammaticales » derrière lesquelles ne se cacheraient que des « faits psychiques prosaïques » (*Ideen I*, §22, p. 74 [p. 41]), Husserl note qu'une telle critique est incohérente puisqu'elle mène à confondre les concepts et les faits psychologiques. On l'aura compris, ce que Husserl rejette avant tout, c'est l'abstractionnisme qui voudrait reconstruire les concepts en les réduisant à une somme de faits psychologiques :

Il n'est pas douteux que les essences sont des « concepts », — si par concept on entend précisément l'essence, comme l'autorise la multiplicité des sens du mot. Seulement il faut que l'on comprenne clairement que dans ce cas l'expression de produits psychiques est un non-sens, également celle de *construction* de concepts, pour autant qu'on doive l'entendre en un sens rigoureux et authentique. (*Ideen I*, §22, p. 74 [p. 41]).

En substance, Husserl nous dit que l'on peut utiliser la notion de concept si celle d'essence nous gêne. Par contre, il faut bien comprendre que, dans le cas des concepts,

la question de leur origine empirique n'a absolument aucun intérêt philosophique⁴⁹. L'essentialisme de la phénoménologie représente donc un garde-fou qui a pour unique fonction de maintenir le partage des faits (psychologiques) et des concepts. En somme, si Husserl est essentialiste, c'est parce qu'il liquide tout simplement la question de l'origine empirique et factuelle des concepts en exhibant sa profonde absurdité.

La position de Husserl me semble être ici un peu trop radicale. Il ne fait aucun doute que l'empiriste a tort de croire que la normativité de nos concepts puisse être expliquée à partir de leur genèse. Husserl en tire cependant une conclusion abusive. Ce n'est pas parce que l'origine empirique de nos concepts n'est pas *pertinente* que l'on doit en conclure que les concepts n'ont pas d'origine. Telle est bien la confusion de l'essentialisme : puisque l'origine historique des concepts ne fait pas d'eux ce qu'ils sont, il faut nécessairement en conclure que les concepts sont anhistoriques et ne possèdent aucune origine empirique. À juste titre, les derniers écrits de Husserl (je pense ici en particulier à *l'Origine de la géométrie*) permettront d'atténuer le radicalisme de l'essentialisme des *Idées directrices*. Dans ces textes, Husserl reconnaît l'origine empirique de nos concepts tout en soulignant l'indépendance desdits concepts à l'égard de cette origine empirique.

Si on laisse de côté ces difficultés liées à la doctrine des essences induites par le rejet de toute forme d'explication génétique, il convient néanmoins de souligner que cette opposition des faits et des concepts permet à la phénoménologie de se prémunir contre le mythe du donné. En effet, soutenir que tout fait est informé par une structure eidétique, c'est soutenir que les faits sont toujours à la mesure de nos concepts. En d'autres mots, il n'y a pas de faits bruts, entièrement hétérogènes à la sphère de la conceptualité. Les faits sont toujours façonnés par l'ordre du concept. Dans l'économie

⁴⁹ La phénoménologie n'a d'ailleurs pas davantage la prétention d'être une « déduction transcendantale » de fonder la nécessité des concepts. Non, la phénoménologie prend pour point de départ les concepts tels qu'ils sont : « Il est tout d'abord de la plus haute importance pour le philosophe et pour le phénoménologue d'être parvenu intuitivement et parfaitement à la vision claire de ce qui distingue les concepts que j'ai nommés régionaux objectifs et à saisir quelle est la méthode suivant laquelle ils peuvent être dérivés *a priori*. Cette dérivation, quant à elle, n'est pas à entendre au sens d'une "déduction transcendantale" à partir d'un quelconque postulat, d'un quelconque système de pensée qui ne serait pas lui-même donné dans l'intuition [...] Nous pouvons non pas *déduire* les concepts, mais bel et bien les *trouver* exu-mêmes et pas à pas, en les voyant eux-mêmes, parvenir à les saisir. » (*Hua V*, §7, p. 31-32 [p. 25]) Les concepts se donnent tels qu'ils sont et Husserl refuse de leur assigner une origine autant logique (les concepts ne sont pas le produit d'une déduction) ou empirique (les concepts ne sont pas le produit d'un acte d'abstraction).

de la phénoménologie husserlienne, l'idée d'un pur ceci-là purgé de toute conceptualité que l'on pourrait désigner ostensivement pour construire et générer un nouveau concept relève de la mythologie. Il y a un gouffre catégoriel séparant les concepts et les faits qui ruine à son fondement même la méthode de l'introspection qui suppose justement que la signification des concepts psychologiques correspond à un fait mental et psychologique.

b) L'essence et le ceci-là

Le problème de l'empirisme est qu'il confond deux catégories fondamentalement différentes : les faits et les significations. À cet égard, le grand avantage de l'essentialisme est qu'il rend impossible une telle méprise. Par contre, la rigidité de l'essentialisme induit une série de difficultés, qui expliquent sans doute la séduction que ne cesse d'exercer les explications génétiques des empiristes. En effet, à partir du moment où l'on oppose de façon aussi stricte le fait et l'essence, comment doit-on comprendre leur articulation ? À cet égard, le terme même qui est choisi par Husserl pour traiter de la question de la factualité (le « ceci-là ») est des plus inquiétants. Le double démonstratif semble effectivement supposer qu'il serait en principe possible de pointer le fait absolument singulier représentant l'instance de telle ou telle essence générale. Fortifié par un tel constat, on pourrait alors soupçonner que la conception phénoménologique du fait individuel repose implicitement sur une pratique de la définition ostensive ruinée par l'analyse de Wittgenstein. Il ne faut pas l'oublier, si la signification ne peut pas être un fait, c'est notamment en raison de l'indétermination fondamentale de la définition ostensive qui fait en sorte que la même expérience empirique et factuelle peut servir de point de départ à la définition ostensive d'une multiplicité de concepts. On ne peut pas assimiler la signification à un fait puisque, selon l'interprétation que nous avons retenue de la définition ostensive, un même fait peut constituer l'exemplification de différents concepts. Comme nous allons le voir à l'instant, l'analyse husserlienne du « ceci-là » ne s'oppose pas à une telle conclusion puisque l'essence du « ceci-là » implique une indétermination fondamentale.

Selon les *Idées directrices*, l'objet individuel se définit par sa contingence intrinsèque. L'objet individuel s'oppose donc à l'essence qui renvoie toujours à une nécessité apriorique. Toutefois, on pourrait dire qu'une individualité absolue est un

mirage puisque, comme le souligne Husserl : « Un objet individuel n'est pas seulement quelque chose d'individuel, un "ceci là", quelque chose d'unique ; du fait qu'il a "*en soi-même*", il a sa *spécificité*, son faisceau permanent de prédicats *essentiels* qui lui surviennent nécessairement » (*Ideen I*, §2, p. 17 [p. 9]). Tout objet individuel, dans la mesure où il possède une identité, possède donc une essence qui prescrit les propriétés nécessaires qui font de lui ce qu'il est. La contingence a donc une limite puisque tout objet est l'instanciation d'une certaine généralité eidétique : « Or par son sens même cette contingence, qui s'appelle facticité, a sa limite : elle a un corrélat auquel elle est liée, la *nécessité* ; [...] elle présente tous les caractères de la *nécessité eidétique* et ainsi a un rapport avec la *généralité eidétique* » (*Ideen I*, §2, p. 17 [p. 9]). En d'autres termes, l'individualité est toujours récupérée par la généralité du concept étant donné qu'une singularité brute et absolue présuppose une contingence sans partage, ce qui n'est justement ni pensable ni concevable.

Les essences se caractérisent donc par leur généralité constitutive. Husserl résume cette thèse essentielle dans cette formule claire et synoptique :

Tout ce qui appartient à l'essence de l'individu, un autre individu peut aussi le posséder et les généralités eidétiques suprêmes, comme celles que nous venons d'indiquer dans nos exemples, viennent délimiter des « régions » ou « catégories » d'individus (*Ideen I*, §2, p. 9).

On aurait sans doute tort de conférer une nature eidétique à toutes les généralités. Les généralités empiriques et contingentes qui caractérisent les lois de la nature n'expriment aucune nécessité nous permettant de les traiter comme des essences (*Ideen I*, §6, p. 18 [p. 16]). Par contre, cette précision n'entame en rien la thèse qui constitue le cadre permanent de l'essentialisme de Husserl : l'essence se caractérise par sa généralité. Une essence absolument individuelle n'est pas concevable. Sans doute, les essences peuvent être plus ou moins générales. L'essence de la notion de corps physique est beaucoup plus générale que l'essence de la roche. Husserl formule ainsi ce principe : « Toute essence, qu'elle soit matérielle ou vide (donc purement logique) se place dans une *échelle de généralité et de spécialité* qui possède nécessairement deux limites qui ne coïncident jamais » (*Ideen I*, §12, p. 45–46 [p. 25]). Au sommet de l'échelle, on trouve nécessairement le genre suprême que constitue la notion du quelque chose en général. Inversement, lorsqu'on descend le long de cette échelle, on s'achemine vers des

essences beaucoup plus singulières et particulières dont l'échelon le plus bas correspond à ce que Husserl nomme les « singularités eidétiques ».

Cette notion de « singularité eidétique » soulève de redoutables difficultés. Ce terme suggère à juste titre qu'il serait en principe possible de concevoir une essence absolument singulière qui ne pourrait s'appliquer qu'à un seul individu. Dans la mesure où l'essence fait de l'objet ce qu'il est, tout semble indiquer que Husserl a tenté, avec cette notion de « singularité eidétique », de rendre compte de ce qui fait de l'objet individuel l'objet individuel qu'il est. Voilà qui est particulièrement gênant puisque Husserl définit précisément l'essence en soulignant qu'une essence s'applique toujours à plusieurs individus. Mais ce n'est pas tout. Si l'on soutient que correspond une essence particulière à chaque objet singulier, le dualisme du fait et de l'essence semble alors s'écrouler. À tout le moins, on a la curieuse impression que le fait singulier représente l'extrémité inférieure de l'échelle des généralités eidétiques.

Loin de dissiper cette inquiétude, l'analyse de Husserl se contente de l'amplifier et de la confirmer. Toutes les essences qui ne représentent pas une « différence ultime » possèdent une « extension eidétique » en ce sens qu'elles s'appliquent à tous les ceci-là auxquelles elles peuvent s'appliquer (*Ideen I*, §13, p. 49 [p. 27]). Ceci signifie donc qu'il est possible de concevoir des essences qui possèdent une extension eidétique quasi-nulle qui ne s'appliquerait qu'à un seul individu. On comprend facilement pourquoi Husserl aborde de front ce sujet difficile et hautement métaphysique : sans la notion de singularité eidétique, on voit difficilement comment un discours sur les essences serait possible. Un discours purement général est impensable. La généralité des prédicats essentiels doit nécessairement se rapporter à des objets concrets et individuels. Il faut donc nécessairement postuler l'existence d'un « ceci-là » susceptible de servir d'instanciation des essences générales⁵⁰. Cette caractérisation permet de préciser la structure nécessaire et essentielle qui détermine tout objet individuel :

En conséquence, les concepts d'individu, de concret et d'abstrait, appartenant aux catégories formelles, reçoivent d'importantes déterminations : une essence dépendante s'appelle un *abstrait*, une essence absolument indépendante un *concret*. Un « ceci-là », dont l'essence matérielle est un concret s'appelle un *individu* (*Ideen I*, §15, p. 54 [p. 29]).

⁵⁰ « Nous avons opposé l'essence dernière et sans forme et le “ceci-là” ; il nous faut maintenant établir la relation d'essence qui les régit : elle consiste en ceci que chaque “ceci-là” a toujours son fonds eidétique matériel, lequel possède tous les caractères d'une essence substrat libre de toute forme au sens que nous avons donné à ce mot » (*Ideen I*, §14, p. 28).

Reprenant la distinction des objets dépendants et des objets indépendants, Husserl définit les essences abstraites comme étant les essences qui dépendent de l'essence concrète qui l'instancie. Ainsi, le ceci-là constitue une « essence concrète » dans la mesure où elle est absolument indépendante et qu'elle ne dépend pas d'une autre essence plus singulière.

L'objet individuel se caractérise donc par l'absolue indépendance à l'égard des généralités eidétiques plus abstraites qui s'articulent à lui. Husserl retrouve donc le thème médiéval de l'eccéité : chaque objet individuel possède une essence propre qui le détermine en son être. Voilà qui est pour le moins embarrassant puisqu'on s'explique mal comment les énoncés eidétiques peuvent être généraux tout en ne pouvant s'appliquer qu'à un seul individu. Il est difficile de ne pas considérer que l'on doit absolument choisir entre deux thèses irréconciliables. D'emblée, Husserl note que les énoncés eidétiques se caractérisent par une indétermination fondamentale puisqu'ils considèrent l'objet individuel comme un cas particulier d'une essence générale (*Ideen I*, §5, p. 28 [p. 14]). Or, cette indétermination contredit justement l'analyse du ceci-là : l'essence ne peut pas servir de principe d'individuation ultime permettant de déterminer absolument chaque objet pris comme pure individualité.

La solution à ce singulier paradoxe est à chercher du côté de l'*Idee de la phénoménologie* et l'*Introduction à la logique et la théorie de la connaissance*. Dans un premier temps, il convient de souligner avec force et conviction qu'il ne faut pas confondre l'objet existant avec l'essence individuelle qui appartient au domaine du possible. En effet, l'idée de singularité eidétique ne nous autorise d'aucune façon à confondre l'essence et l'existence. Même si Socrate n'était qu'une fiction, ceci ne l'empêcherait pas de posséder l'essence individuelle qui est la sienne :

Le pur jugement d'imagination qui exprime simplement le *contenu*, l'essence singulière, de ce qui apparaît peut dire : ceci est tel, contient ces moments-ci, change de telle ou telle manière, sans porter le moindre jugement sur l'existence comme être véritable dans le temps véritable, sur une existence véritable dans le présent, dans le passé ou dans l'avenir. Le jugement porte, pourrions-nous donc dire, sur *l'essence individuelle* et non sur l'existence (*Hua II*, p. 94-95 [p. 70]).

L'essence individuelle reste la même qu'on perçoive l'objet individuel ou l'imagine. Or, seule la perception, en assignant des coordonnées temporelles et spatiales strictes à

l'objet individuel, est susceptible d'individuer absolument un objet donné en en faisant un véritable ceci-là. En effet, lorsque j'imagine Socrate, rien ne m'empêche d'imaginer un autre Socrate qui posséderait exactement la même essence individuelle. Dans la mesure où la vision des essences peut prendre pour point de départ autant un acte d'imagination qu'un acte de perception, ceci signifie qu'il y a un gouffre catégoriel séparant l'essence individuelle de l'existence du ceci-là. Voilà d'ailleurs pourquoi Husserl souligne, dans *l'Introduction à la logique et la théorie de la connaissance*, qu'aucune essence individuelle ne peut garantir qu'elle porte sur un seul ceci-là :

Ce qui vaut pour une détermination conceptuelle, vaut pour une quantité quelconque de déterminations rassemblées en l'unité d'une détermination complexe. Il est évident que si loin que s'étendent l'analyse et la saisie conceptuelle d'un individu, d'une *eccéité* (*Diesheit*) absolue de la sphère phénoménologique, quelque chose comme la multiplication est toujours possible. C'est-à-dire que l'apparition, en ce qui concerne la totalité de son contenu ou de son matériau et en ce qui concerne les moments de son contenu, se range sous des déterminations conceptuelles (*Hua XXIV*, p. 266 [p. 223]).

L'individu est la somme d'un ensemble de détermination conceptuelles générales ; il n'y a donc aucune essence individuelle, aucune *eccéité* qui permette de garantir la singularité absolue de l'objet considéré. En d'autres termes, l'existence absolument singulière de l'objet représente quelque chose d'obscur et d'évanescent qui ne peut pas faire l'objet d'une détermination phénoménologique scientifique et rigoureuse. Si bien que, pour la phénoménologie (eidétique), il n'y a rien de tel que des individus absolument singuliers. Comme le souligne Husserl : « Dans la sphère phénoménologique, nous n'avons pas d'individus qui tiennent bon, ni qui, dans une constatation diverse et répétée, s'attestent phénoménologiquement comme identiques » (*Hua XXIV*, p. 266–267 [p. 223]). Sans doute, la structure spatiotemporelle du monde naturel permet de conférer une identité stable aux objets singuliers et de les individuer. Par contre, lorsqu'on laisse de côté cette existence empirique pour river notre regard à la sphère des essences, on se retrouve avec des essences individuelles qui s'avèrent incapables de garantir la singularité des objets considérés.

Le point important de l'analyse de Husserl est qu'elle fonctionne dans les deux sens. Bien sûr, l'incommensurabilité du fait et de l'essence implique que l'on ne pourra jamais reconstruire à partir de l'essence individuelle l'existence du fait singulier. Mais ce n'est pas ici ce qui importe le plus. Cette incommensurabilité a aussi pour

conséquence qu'aucun fait ne sera en mesure d'expliquer l'essence qui le détermine, puisqu'il y a un gouffre catégoriel entre l'existence du fait et son essence individuelle. Cette différence catégoriale s'avère ici cruciale, car c'est elle qui permet de rendre compte de l'écart ténu, mais véritable qui sépare l'intuition empirique et l'intuition de l'essence. Husserl distingue deux modes d'intuitions. D'une part, il y a l'intuition par laquelle l'objet singulier et particulier se donne à moi. Et, d'autre part, je peux aussi saisir de façon intuitive l'essence d'une chose. Lorsque Husserl parle de l'intuition de l'essence ou de la vision des essences, il ne réfère pas à une quelconque intuition mystique qui permettrait, par un quelconque pouvoir général, de saisir la généralité d'un concept. Non, le point de Husserl est beaucoup plus pragmatique et modeste. En prenant exactement la même expérience perceptuelle, on peut jeter sur elle un regard radicalement différent. D'une part, je peux percevoir un son en me contentant de considérer le son comme un étant individuel et singulier. Je perçois le sol qu'est en train de jouer le saxophone en ce moment. Par contre, je peux aussi adopter une perspective fondamentalement différente en reconnaissant que le son que j'entends est l'exemple de l'essence générale du sol. Voilà ce que Husserl nomme la vision des essences. À l'instar de la définition ostensive, la vision des essences se caractérisent donc par une indétermination qui nous empêche justement d'assimiler l'essence générale à un quelconque fait singulier. En vérité, cette indétermination est fondamentale puisqu'elle vient justement attester le gouffre épistémologique qui sépare la vision des essences de la vision empirique : il ne suffit pas de voir un fait empirique pour saisir une essence puisque le même fait peut illustrer différentes essences.

Peu importe ce que l'on pense de cette vision intellectuelle qui a pour nom intuition des essences, peu importe ce que l'on pense des présupposés métaphysiques qui accompagnent toute forme d'essentialisme, on devra tout de même reconnaître l'évidence de ce fait massif : la vision des essences donne à Husserl le luxe de placer une cloison étanche entre l'objet individuel et le concept, entre l'effectivité et la possibilité. Si bien que c'est sans doute le versant négatif de la doctrine de Husserl qui doit retenir notre attention : on doit écarter toutes les théories empiristes qui exigent par pur aveuglement doctrinal que l'on montre comment les faits sont en mesure de produire nos concepts. En clair, les empiristes commettent une erreur de catégorie en pensant que l'on

puisse dégager, à partir de l'observation d'une constellation de faits singuliers, la généralité du concept.

6.2. Fait, concept et essence

6.2.1. Essence et monde possible

Afin de purger la phénoménologie de la circularité qui semble irrémédiablement contaminer les analyses eidétiques de Husserl, certains commentateurs ont proposé de reformuler la doctrine phénoménologique des essences en prenant pour modèle la sémantique des mondes possibles⁵¹. Selon un tel cadre d'analyse, un énoncé eidétique serait un énoncé dont on pourrait *démontrer* qu'il est vrai dans tous les mondes possibles et imaginables. Une telle réorchestration de ce thème essentialiste de la pensée de Husserl permet sans doute de garantir la pureté et la nécessité des *eide* tout en fournissant un cadre argumentatif au sein duquel on peut débattre de la nécessité apriorique de tel ou tel énoncé eidétique, mais il représente une grave mécompréhension de la nature de la perspective que la phénoménologie défend relativement à ces questions.

Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl aborde de front ce problème des mondes possibles dans le cadre d'une polémique avec Avenarius. Dans une analyse fulgurante, Husserl se demande si des faits positifs ne seraient pas en mesure de contredire et de réfuter l'idée même que l'on se fait du monde naturel. En d'autres termes, Husserl tente de déterminer si une science naturelle serait en mesure de nous contraindre à corriger les concepts même que nous utilisons dans la vie de tous les jours pour décrire le monde dans lequel nous vivons :

La science de la nature n'est rien d'autre et ne veut être rien d'autre que la science portant sur la nature ; elle présuppose donc comme valable, avant toute élaboration méthodique plus précise du donné de l'expérience, ce qui lui prescrit en général le sens général de la nature en tant que donnée de l'expérience, et qui vient à s'exprimer en général avec les mots qu'emploie la description de l'attitude naturelle et de son contenu, du monde naturel en tant que tel : les mots chose, propriété, changement, cause, effet, espace, temps, d'autre part aussi personne, vécu, acte, apparition, disposition, etc. (*Hua XIII, GPP*, p. 120 [p. 134]).

⁵¹ David SMITH et Ronald MCINTYRE, 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel Publishing Company ; Claude ROMANO, 2010, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, p. 381.

La science de la nature présuppose que tous les mots que nous employons pour décrire la nature ont un sens légitime. Or, cette présupposition fait en sorte qu'il est absolument inconcevable que les résultats des sciences naturelles puissent un jour nous conduire à réviser les concepts employés par le scientifique pour expliquer le fonctionnement de la nature :

Mais, de quelque manière que soient formés les vécus actuels dans lesquels les hommes ont le concept de monde en tant que concept unitaire, aussi longtemps que parler d'un monde où sont les hommes, lesquels ont conscience du monde, ont des vécus, et, parmi eux, ont des perceptions, des expériences, etc., posant de l'être-là empirique, aussi longtemps que parler ainsi conserve son sens, *aussi longtemps vaut absolument et a priori le concept naturel de monde* (*Hua XIII, GPP*, §10, p. 124 [p. 136]).

Le point le plus troublant de cette analyse est sans doute le fait que l'*a priori* est présenté comme étant quelque chose de temporaire. « Aussi longtemps » que le concept de nature conserve la validité qui est la sienne, ce dernier possède une valeur apriorique qui exclut qu'un quelconque fait soit en mesure de le contredire.

La précision est déterminante dans le présent contexte puisqu'elle conduit Husserl à souligner qu'elle n'implique aucune prétention à l'égard des autres mondes possible : « L'apriorité veut dire non pas qu'une autre thèse que celle du monde naturel est, en tout sens, impossible » (*Hua XIII, GPP*, §10, p. 124 [p. 136]). Il faut comprendre de cette redéfinition inattendue de la notion d'apriorité qu'elle porte non pas sur la nature ontologique du monde naturel, mais plutôt sur la signification des concepts que nous utilisons pour le décrire :

Et, par conséquent, il est dépourvu de sens de parler de la possibilité suivant laquelle les hommes, au cours de leur expérience, ou suivant laquelle les animaux supérieurs, au cours de leur adaptation de plus en plus parfaite à la nature, auraient pu, d'une manière conforme à la raison, s'élaborer un autre concept du monde en tant que justifié. [...] Dans le monde, il ne peut pas y avoir quelque chose qui supprime le sens qu'il y a à parler du monde, puisque cela le présuppose précisément en tant que sens (en tant qu'essence) (*Hua XIII, GPP*, §10, p. 125 [p. 137]).

L'argument de Husserl est donc le suivant. De deux choses l'une : soit le monde est un concept qui a un sens et l'on accepte tous les présupposés que son usage exige, soit ce concept n'a pas de sens et l'on renonce à employer tous les autres concepts à partir desquels il se met en place (personne, chose, propriété, cause, effet, etc.). En d'autres termes, aucun « fait », aucune « cause » ne peut réfuter la conception apriorique que l'on

se fait du monde puisque l'on ne peut employer les concepts de « fait » et de « cause » qu'en présupposant que cette conception apriorique du monde est valide.

Puisque la question de l'*a priori* s'arrime non pas au monde en tant que réalité effective, mais en tant que concept possédant une signification donnée, il ne faut pas s'étonner de voir Husserl préciser qu'il n'exclut nullement la possibilité de l'existence d'un monde d'un « genre totalement autre, dépourvu d'espace euclidien, etc. » (*Hua XIII, GPP*, §10, p. 127 [p. 138])⁵². L'essentialisme de Husserl permet donc de faire droit à la contingence radicale de notre monde⁵³. Aucun fait ne peut contredire la validité apriorique des concepts fondamentaux qui nous permettent de décrire notre monde. Sans doute, on peut concevoir des être vivants dans un monde complètement différent du nôtre. Par contre, nous sommes incapables de concevoir ce que cela *signifierait* pour nous de vivre dans un tel monde puisque, pour parvenir à le penser, nous devrions aussi disposer de concepts radicalement différents des nôtres. Par exemple, pour qu'un « fait » parvienne à démontrer la fausseté de notre concept de la causalité, il faudrait *tout d'abord* que cette notion ait une tout autre signification que celle que nous lui donnons. Il s'agit d'une position encore plus radicale que celle de Wittgenstein puisqu'elle consiste à nier que ce que *nous nommons les faits* puisse remettre en cause les conventions qui gouvernent notre langage. Sans doute, l'apriorité de nos concepts présuppose certains faits. Mais, si lesdits faits en venaient à changer de nature à un point tel que notre système conceptuel s'en trouverait affecté, on peut douter qu'il y ait encore un sens à employer la notion de « fait ».

Dans un article aux allures parfois un peu trop pyrotechniques, David Morris note avec justesse que l'essence telle que l'entend Husserl correspond à ce que Hegel aurait nommé un « concept »⁵⁴. Au contraire de la définition fournie par la *Science de la*

⁵² Husserl reconnaît d'ailleurs que l'imagination peut nous permettre de concevoir d'autres mondes possibles : « Selon notre manière de déterminer en utilisant la fiction, nous sommes à même de construire des mondes entièrement différents, qui tous seraient des mondes pour la chose initiale ; chacun de ces mondes aurait sa propre constitution légale différente des autres, sa propre science de la nature différente » (*Hua V*, §7, p. 40 [p. 32]).

⁵³ Il y a quelque chose de fondamentalement juste dans la lecture proposée de Landgrebe qui rappelle que les nécessités eidétiques sont des « moments » du *Faktum* de l'existence de l'ego individuel. Cf. Ludwig LANDGREBE, 1982, *Faktizität und Individualität*, Hamburg, Felix Meiner, p. 105.

⁵⁴ David MORRIS, 2005, « Bergsonian Intuition, Husserlian Variation, Peircean Abduction: Toward a Relation between Method, Sense and Nature », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLIII, p. 267–298.

logique, l'essence est, chez Husserl, inséparable des faits par lesquels elle se manifeste. Ainsi, à l'encontre de la tradition métaphysique qui concevait l'essence comme étant quelque chose de caché, Husserl estime que l'essence ne peut pas être séparée des faits qui l'exemplifient. Tel est d'ailleurs la signification profonde de la variation eidétique : le seul moyen de « voir » l'essence est de parcourir le champ infini des faits qui l'instancie. En somme, il y a effectivement un gouffre catégoriel entre les essences et les faits. Par contre, on ne peut pas séparer les essences et le monde factuel dans lequel nous vivons. Si le monde dans lequel nous vivons s'avérait fondamentalement différents, les concepts (c'est-à-dire les essences) dont on aurait besoin pour le penser seraient nécessairement différents.

Cette relecture de la doctrine phénoménologique de l'essence vient donner raison à Adorno qui reprochait à Husserl d'avoir développé une philosophie de l'identité qui, à l'instar de toute pensée bourgeoise, se propose de accepter le monde tel qu'il est sans viser à le critiquer et le transformer⁵⁵. Dans la mesure où l'essence est inséparable de la série de faits qui l'instancie, il est difficile de ne pas avoir l'impression que les analyses eidétiques de Husserl se contentent de dire que les choses sont ce qu'elles sont parce que, d'un point de vue factuel, elles sont comme elles sont. Étant donné que, factuellement, notre perception visuelle possède telle structure plutôt qu'une autre, cette structure représente l'essence de toute perception visuelle possible⁵⁶.

Cette circularité s'avère particulièrement gênante et elle se donne sous son jour le plus problématique lorsqu'on considère la théorie de la réflexion des *Idées directrices*. Selon l'analyse déployée par le §45, c'est l'essence même de la réflexion qui vient garantir sa valeur cognitive : « C'est seulement parce que la réflexion et le vécu ont ces propriétés d'essence [Husserl fait référence au fait que, dans le cas du vécu, il n'y a aucune différence entre l'être et l'apparaître] que nous pouvons savoir quelque chose des

⁵⁵ Theodor W. ADORNO, 1983, *Against Epistemology: A Metacritique*, Cambridge, The MIT Press, p. 57 et *passim*.

⁵⁶ Sokolowski a tenté de sauver la phénoménologie statique en transformant la nature tautologique du discours phénoménologique en quelque chose de positif. En clair, la phénoménologie est « tautologique » parce qu'elle explicite l'expérience familière que nous faisons de la perception, de la réflexion, du jugement, etc. Cf. Robert SOKOLOWSKI, 1974, *Husserlian Meditations*, Evanston, Northwestern University Press, p. 243. Je crois que cette réponse ne permet pas vraiment de neutraliser l'objection que nous considérons ici et qui consiste à reprocher à la phénoménologie d'ériger en « essences nécessaires » la structure factuelle et contingente de notre monde.

vécus non-réfléchis » (*Ideen I*, §45, p. 84). La thèse de Husserl est donc la suivante : si la réflexion nous permet d'acquérir une connaissance de nos vécus, c'est tout simplement parce que cette dernière possède l'essence qui est la sienne. Peu importe nos convictions personnelles, nous sommes obligés de souscrire à la position de Husserl puisque toutes les positions alternatives sont jugées « absurdes » :

Toute perception immanente garantit nécessairement l'existence de son objet. Quand la réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même, dont l'existence ne peut pas être niée ; autrement dit, l'idée que son existence ne soit pas, est par principe impossible ; ce serait une absurdité de croire possible qu'un vécu *donné de cette façon* n'existe *pas* véritablement (*Ideen I*, §46, p. 85).

La réalité est que Husserl ne dispose d'aucun argument positif pour justifier la thèse pourtant controversée qu'il avance dans ce passage. Il place donc son lecteur devant une alternative impossible : ou bien l'on est convaincu par la vérité de l'affirmation de Husserl puisque l'on est parvenu à *voir* la validité de l'essence dont il se réclame (qui ne constitue qu'une reformulation de la description de l'expérience factuelle que nous faisons de la réflexion), ou bien ce n'est pas le cas et toutes les objections que nous pourrions formuler à l'encontre du phénoménologue ne possèdent aucune valeur puisqu'elles sont « absurdes ». Étant donné que la réflexion est ce qu'elle est, seule la description que nous offre la phénoménologie peut rendre compte de ce qu'est la réflexion.

6.2.2. De la possibilité à la compossibilité

Confronté à une impasse aussi gênante qui nous a conduit à constater autant les insuffisances de la vision des essences (6.2.1) que de l'analyse grammaticale (5.3), la décision la plus judicieuse consiste sans doute à retourner à Sellars en portant une attention particulière au type d'arguments qu'il mobilise afin de déconstruire le mythe du donné. Le point le plus remarquable dans le texte de Sellars est que son argumentation ne repose pas, comme on pourrait s'y attendre au premier abord, sur une analyse strictement logique ou grammaticale. Comme le note avec une grande justesse Robert Brandom dans son *Study Guide*, l'argument de Sellars repose sur ce que l'on pourrait nommer une forme d'histoire conceptuelle :

Le pragmatisme de Sellars exige que le thème de la priorité conceptuelle se traduise dans des interrogations quant à l'autonomie relative des différentes strates du langage — ce qui revient à s'interroger sur l'indépendance ou l'antériorité de certains jeux de langage par rapport à d'autres. Raconter un récit (*story*) pseudo historique et dynamique (*developmental*) est une manière d'exhiber des relations conceptuelles de dépendance et de présupposition⁵⁷.

L'analyse de Sellars est célèbre : afin de montrer que les concepts psychologiques dépendent de concepts comportementaux, Sellars imagine l'histoire de l'introduction de concepts psychologiques au sein d'une tribu ne disposant que de concepts comportementaux⁵⁸. Le simple fait que nous puissions *imaginer* une telle histoire démontre que les concepts psychologiques dépendent logiquement de concepts comportementaux.

Il ne s'agit pas ici d'exhiber un quelconque fait historique qui aurait pour fonction de fonder la signification de nos concepts. Une telle tentative représenterait en réalité une autre version du mythe du donné. La signification d'un concept ne peut être fixée par aucune expérience factuelle et empirique. Il n'en demeure pas moins que ce mythe du donné est étroitement lié à un récit mythologique et naïf de l'apprentissage de la signification de nos concepts. Il ne suffit pas de voir un objet rouge pour maîtriser le concept de rouge puisque, comme le veut l'adage, pour comprendre un concept, on doit posséder une « batterie de concepts⁵⁹ ». Cette thèse holiste induit inévitablement une forme de diachronie : étant donné que certains concepts tirent leur sens d'autres concepts, ceci suppose que certains concepts ne peuvent pas être maîtrisés avant l'acquisition d'autres concepts qui leur sont logiquement antérieurs. Dès lors, s'offre à nous une nouvelle méthode pour déterminer le rôle que joue un concept au sein de notre vie et de notre langage. Étant donné que l'on ne peut pas apprendre tous les concepts en même temps, l'analyse conceptuelle peut s'articuler à une réflexion relative aux lois

⁵⁷ [« Sellars's pragmatism dictates that issues of conceptual priority be translated into questions of the relative autonomy of different strata of language — that is, into questions concerning what language games can be played independently of and antecedently to which others. Telling an as-if historical, developmental story is a way of exhibiting those relations of conceptual dependency and presupposition. »] Robert BRANDOM, 1997, « Study Guide », *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 170.

⁵⁸ Wilfrid SELLARS, 1997, *Empiricism and the philosophy of Mind*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 90 et sq.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

logiques qui gouvernent soit l'évolution diachronique du langage d'une communauté donnée soit le développement des compétences linguistiques d'un locuteur donné.

On pourrait qualifier de « généalogique » une telle méthode d'analyse logique⁶⁰. À ma connaissance, ce terme n'est jamais employé par Sellars. Par contre, ce terme est employé par Husserl et Landgrebe pour désigner l'analyse phénoménologique des idéalités logiques proposée par *Expérience et jugement*. Sans vouloir nier les différences qui séparent Sellars de Husserl, un tel rapprochement me semble justifié pour au moins deux raisons. 1/ À l'instar du récit logique et pseudo-historique proposé par Sellars, Husserl insiste sur le fait que la généalogie esquissée par *Expérience et jugement* est « fictive⁶¹ » et porte non pas sur des faits, mais sur des essences⁶². En d'autres termes, la « généalogie » ne cherche pas une origine contingente et factuelle, mais elle vise à déterminer quels sont les présupposés essentiels et aprioriques des formes logiques fondamentales de notre langage. 2/ Un tel projet recoupe celui de Sellars puisque, loin de nous faire sortir de la logique, cette généalogie nous permet d'explicitier l'articulation logique de certains concepts centraux de la logique. Comme l'indique la division générale de l'ouvrage, l'objectif de Husserl est de clarifier les rapports qu'entretiennent entre eux trois concepts, à savoir *percevoir, juger et concevoir*⁶³.

Une chose est sûre : la stratégie argumentative de Sellars rejoint très certainement l'une des intuitions fondamentales des derniers textes de Husserl qui s'attaquent à la cassure épistémologique séparant l'histoire de l'élucidation conceptuelle. Sur ce point, il n'est peut-être pas inutile de rappeler ce passage de l'*Origine de la géométrie* :

Il est certain que personne n'a songé à cette rétro-référence historique ; et il est certain que l'épistémologie n'a jamais été considérée comme une tâche historique. Mais c'est

⁶⁰ Dans le cadre de ses réflexions à propos de l'idéalisme hégélien, Brandom utilise bien l'expression de « généalogie » pour rendre compte de la genèse qui est constitutive de la rationalité de nos concepts. Robert Brandom, 2002, *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 14-15 et *passim*.

⁶¹ « En d'autres termes, nous formons la fiction d'un sujet qui se comporte en pur sujet de contemplation, et qui n'est pas incité à une activité pratique par l'étant dont il est mondainement affecté » (*EU*, §14, p. 77 [p. 69]).

⁶² « Dans cette élucidation de l'origine, qui n'est pas un problème "d'histoire de la logique" au sens ordinaire du mot, ni un problème de psychologie génétique, on veut éclaircir l'essence de la formation dont l'origine est mise en question. Notre tâche est donc une élucidation de l'essence du jugement prédicatif par le moyen d'une enquête sur son origine » (*EU*, §1, p. 11 [p. 1]).

⁶³ Jocelyn Benoist propose de comprendre *Expérience et jugement* comme une sorte de syntaxe de l'expérience. Cf. Jocelyn BENOIST, 1999, *L'apriori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin.

précisément cela que, dans le passé, nous mettons en question. Le dogme principal entre l'élucidation épistémologique et l'explication historique aussi bien que l'explicitation psychologique dans l'ordre des sciences de l'esprit, ce dogme, dans la mesure où l'on ne limite de façon inadmissible, comme c'est l'habitude, les concepts d'« histoire », d'« explicitation historique » et de « genèse », ce dogme est renversé de fond en comble (*Hua VI*, p. 201 [p. 379]).

Comme l'indique de façon particulièrement claire ce passage, la phénoménologie se propose ici d'élargir la notion d'histoire pour remettre en cause l'opposition de l'élucidation conceptuelle et de l'histoire. Comme le note avec justesse Steinbock, le mot allemand correspondant à « si » (*Wenn*), mot qui permet d'explicitier un rapport logique, possède aussi une signification temporelle équivalente à « lorsque ». Ce fait linguistique vient insister sur cet enchevêtrement de l'explicitation et de la temporalité⁶⁴. Sans doute, il est important de distinguer l'antériorité temporelle de l'antériorité logique. Toutefois, on ne doit pas nier leur étroite parenté remontant sans doute aux premières questions de l'enfant qui en vient à poser la question « pourquoi » (antériorité logique) en raison de sa curiosité pour l'histoire des choses (antériorité temporelle). « En imitant, [l'enfant] est actif et joue à être actif ; il montre de la curiosité, de l'intérêt pour ce qui est en devenir, de l'intérêt pour le “pourquoi des choses”. La question du pourquoi est à l'origine la question portant sur l'“histoire” » (*Hua XV*, p. 341 [p. 427]).

En introduisant une forme hybride d'historicité⁶⁵ située à mi-chemin entre la pure genèse historique et l'élucidation conceptuelle, la phénoménologie dite « génétique » renonce au cadre purement descriptif de la phénoménologie statique, qui se contentait de décrire les différentes structures de la subjectivité transcendantale. Comme le note Anne Montavont :

D'emblée, nous voyons que nous n'avons plus affaire à des possibilités aprioriques, mais à une situation et à une unité qui définissent une individualité ayant une histoire

⁶⁴ Anthony J. STEINBOCK, 1995, *Home and Beyond, Generative phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, p. 71.

⁶⁵ L'historicité de la vie est comprise chez Husserl comme une forme de « système de compossibilité » gouverné par des lois. On pourrait, avec Ricœur critiquer cette idée en soulignant que l'histoire de la vie n'est pas un système et que l'on ne peut l'appréhender à partir d'un tel modèle sans la dénaturer. Paul RICŒUR, 1986, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, p. 225. À la décharge de Husserl, il faut noter que l'objectif n'est pas de produire une description exhaustive et intégrale de l'histoire de la vie, mais de retenir exclusivement les aspects pertinents permettant au phénoménologue de clarifier la signification de certains concepts.

particulière. L'étape génétique dépasse l'étape structurel en ce qu'elle s'interroge sur la compossibilité des structures à l'intérieur d'un *ego* individuel⁶⁶.

En clair, la phénoménologie génétique est une phénoménologie qui se propose de clarifier les concepts fondamentaux de la philosophie en les réinscrivant dans le flux même de la vie. La phénoménologie génétique se présente donc comme une science du compossible se proposant d'expliciter comment les différentes possibilités de la conscience se conditionnent les unes les autres. Les *Méditations cartésiennes* formulent cette thèse essentielle en ces termes:

L'*a priori* universel qui appartient à un *ego* transcendantal comme tel est une forme de l'essence qui renferme une infinité de formes, de types *a priori* d'actualités possibles et de potentialités de la vie ainsi que des objets qu'il faut constituer en elle comme effectivement étant. Mais tous les types particuliers possibles ne sont pas compossibles pour la constitution d'un *ego* unitairement possible, ils ne le sont pas n'importe quel ordre ni à n'importe quel point de la temporalité propre à cet *ego* (*Hua I*, §36, p. 122 [p. 108]).

Notre vie est déterminée de fond en comble par le régime de la possibilité. Vivre, c'est être conscient de la multiplicité des possibilités qui s'offrent à nous. En d'autres termes, l'*ego* que je suis renvoie nécessairement à un système de possibilités entretenant des rapports précis et déterminés entre elles. Non seulement, ce ne sont pas toutes les possibilités concevables qui peuvent être compossibles en même temps, mais il existe aussi des lois aprioriques qui déterminent comment ces différentes possibilités s'enchaînent au sein du flux de la temporalité.

Husserl donne l'exemple plutôt probant de la théorisation scientifique. En tant qu'adulte mûr et rationnel (*Hua I*, p. 122 [p. 108]), je peux, si je le désire, me livrer à la pensée scientifique et tenter de développer une théorie quelconque. Par contre, cette possibilité ne représente une possibilité véritable et effective qu'à un certain moment du développement de ma subjectivité :

Il est manifeste que je ne peux pas non plus, dans l'unité de ma vie, penser en la déplaçant arbitrairement une théorisation effectuée maintenant ou qui doit l'être, et cela aussi se transpose dans l'eidétique. La saisie eidétique de ma vie d'enfant et des possibilités constitutives crée un type dont le développement ultérieur, et non le contexte propre, peut être le lieu où apparaît une *théorisation scientifique* (*Hua I*, §36, p. 122 [p. 108]).

⁶⁶ Anne MONTAVONT, 1999, *De la passivité dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, p. 38.

La théorisation scientifique n'est pas une possibilité de la vie enfantine pour une multiplicité de raisons qui se détaillent facilement. Avant même de développer une théorie scientifique, il faut acquérir la pleine maîtrise de son corps, apprendre à compter et à écrire, etc. Par conséquent, l'activité de théorisation scientifique présuppose la présence d'un ensemble de capacités qui font justement défaut à l'enfant et qui expliquent pourquoi l'activité théorétique ne représente pas une possibilité de la vie enfantine. On pourrait avoir l'impression qu'il s'agit d'un constat empirique finalement plutôt banal, mais il n'en est rien : « Une telle contrainte tire ses raisons d'une structure universelle *a priori*, des légalités essentielles universelles de la coexistence et de la succession égologique temporelle » (*Hua I*, §36, p. 122 [p. 108]). Il y a des lois aprioriques qui président à l'enchaînement temporel des différents états mentaux et qui expliquent pourquoi certaines possibilités ne sont effectivement possibles qu'à partir d'un certain moment du développement de l'*ego*.

On pourrait reprendre l'hypothèse de Russell mentionnée un peu plus haut pour reformuler la critique du mythe du donné dans les termes de la phénoménologie génétique⁶⁷. S'il faut en croire Russell, la théorie holiste est fautive puisque l'on pourrait concevoir une conscience instantanée qui aurait une connaissance par acquaintance du rouge pour ensuite sombrer dans le néant l'instant d'après. Selon les contempteurs du mythe du donné, une telle hypothèse est tout à fait farfelue puisqu'il faut déjà maîtriser toute une batterie de concepts avant même de pouvoir déterminer la couleur d'un objet donné. À ma connaissance, on ne trouve pas de discussion de cette question chez Husserl. Par contre, le cadre méthodologique de la phénoménologie nous permet très bien d'imaginer une « généalogie » des concepts de couleurs qui aurait pour tâche de décrire quels sont les lois aprioriques qui font en sorte que, à un certain stade de son développement, un sujet humain acquiert la capacité à reconnaître les couleurs. En tout cas, ce qui est clair, c'est qu'une conscience instantanée serait incapable de savoir conceptuellement que l'objet perçu est vert, puisqu'une telle connaissance présuppose comme déjà acquises tout un ensemble de capacités conceptuelles. Pour savoir qu'un objet est rouge, il faut savoir ce qu'est un objet, ce qu'est une couleur, ce qu'est le rouge,

⁶⁷ *Supra*, p. 309.

quelles sont les conditions normales et exceptionnelles dans lesquelles nous pouvons percevoir un objet, etc.

Il est important de noter que ce thème de la compossibilité possède des répercussions ontologiques. Selon le principe formulé par Husserl dans un texte de 1920 : « Le fait que quelque chose soit, prescrit à chaque fois un domaine de compossibilités » (*Hua XIV*, p. 458 [p. 12]). En d'autres termes, c'est à chaque fois le contenu ontologique du type d'objet considéré qui détermine le domaine de compossibilité qui lui correspond. La précision est importante puisque Husserl se sentira obligé de préciser la nature ontologique de l'*ego* afin de mettre en relief le système de compossibilités qui le caractérise. En effet, le sujet sera présenté comme une monade, caractérisation qui s'insère dans une série de thèses ontologiques venant marquer la nature éminemment temporelle de l'être du sujet : « Si nous prenons un sujet (une *monade concrète*), l'unité de l'être dans le devenir signifie pour elle l'unité d'un développement (une genèse au sens précis), et il est clair que la teneur d'un fragment temporel ultérieur et de chaque phase temporelle à sa place est impensable sans les fragments antérieurs » (*Hua XIV*, p. 458 [p. 12]). Pour reprendre le vocabulaire employé par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, la « teneur d'être » (*Hua I*, §37, p. 124 [p. 109]) prescrit un ensemble de règles aprioriques dictant l'enchaînement des vécus. Toutefois, l'intérêt de ce concept de monade réside précisément dans le fait qu'il ouvre la porte à un inventaire des différents types de monades. La monade humaine renvoie à un système de possibilités qui est forcément différent du système de possibilités caractérisant la monade de la chauve-souris ou de la luciole. La vie de la luciole se développe d'une manière forcément différente de la vie de l'homme normal, et c'est ce qui explique que certaines possibilités qui sont au cœur de notre vie conscience (comme l'activité théorique) ne constituent tout simplement pas une possibilité pour notre pauvre luciole. Comme le note Husserl : « Une monade ne peut exister qu'en se développant, et il ne peut y avoir de *vision du monde* qu'à titre de développement de cette monade » (*Hua XIV*, p. 259 [p. 128]). Chaque monade possède une vision du monde dans la mesure où elle peut se développer, et que ledit développement est régit par des règles qui font de cette monade ce qu'elle est.

Aussi schématiques que soient ces remarques, elles permettent de répondre à la critique redoutable de Levinas formulée à l'encontre de la théorie de la réflexion des *Idées directrices*. Dans le dernier chapitre de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas constate que la réflexion phénoménologique entretient un rapport ambigu et complexe avec la vie du sujet :

Les *Erlebnisse* sont vécus, et leur existence consiste dans le fait d'être conscients. Mais la vie, par le fait d'être vécue et consciente, n'est pas à elle-même son propre objet. Vivre et avoir la vie pour objet, ce n'est pas la même chose. Cependant, en vertu de la nature même de la vie conscience, d'une part, elle peut non seulement être vécue, mais, en subissant une certaine modification, — qui le fait passer d'un état non-réfléchi à un étant réfléchi, — être considérée, par la conscience, comme un objet [...] C'est ce renversement de la conscience sur elle-même, qui légitime, chez Husserl, l'emploi du terme réflexion⁶⁸.

Lorsque je vis et que je me laisse porter par l'intentionnalité constitutive de mes vécus, mon attention se porte toujours sur des objets concrets et particuliers. Par contre, mon attention ne se porte jamais sur ma vie elle-même et, pour que cela devienne le cas, il est nécessaire d'accomplir un retournement périlleux qui a justement pour nom « réflexion ». À ceux qui voudraient remettre en doute la possibilité d'un tel retournement réflexif, Husserl se contente de répondre que tout scepticisme à l'égard de la réflexion est « absurde ». Selon le diagnostic de Levinas, cette réfutation « formelle » du scepticisme est profondément insatisfaisante⁶⁹ et elle vient souligner le vice constitutif de la théorie phénoménologique de la réflexion qui consiste tout simplement à soutenir qu'il est impossible de nier la possibilité de la réflexion sans se contredire soi-même.

Malheureusement, une telle réponse est incapable de satisfaire le sceptique puisqu'elle passe à côté de la véritable difficulté que rencontre toute philosophie de la réflexion. Même si la question du sceptique est absurde, un fait demeure : comment la réflexion peut-elle rendre compte de la vie puisque la réflexion n'est possible que dans la mesure où l'on décide de cesser de vivre sa vie pour la contempler ? Comme le mentionne avec justesse Levinas, Husserl est incapable de réconcilier la vie et la réflexion :

⁶⁸ Emmanuel LEVINAS, 1930, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 194.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 197.

L'intuition philosophique n'est pas, comme dans le bergsonisme ou dans les « philosophies de la vie », un acte où toutes les forces vitales sont engagées, acte qui joue un rôle dans la destinée de la vie. Chez Husserl, c'est une réflexion sur la vie, qu'on considère dans toute sa plénitude et toute sa richesse concrète, — mais, cette vie, on la considère, on ne la vit plus. Cette réflexion sur la vie est trop séparée de la vie elle-même⁷⁰.

Les analyses de Husserl sont donc trop formelles et insatisfaisantes puisqu'elles ne parviennent pas à décrire comment la réflexion philosophique elle-même se déploie au sein de la vie d'un individu. En clair, ce que Levinas demande, c'est une reconstruction de l'*histoire* de la vie du phénoménologue qui nous permettrait de comprendre pourquoi et comment la phénoménologie représente une possibilité importante de la monade rationnelle.

Dans ce contexte, Levinas conclue son ouvrage en exigeant que la phénoménologie prenne en compte « la situation historique de l'homme⁷¹ ». Après avoir lancé une telle injonction, Levinas s'empresse de noter qu'il ne faut pas donner un sens « empirique » à cette notion d'histoire. Il ne s'agit pas de renouer avec une quelconque forme d'historicisme ou de psychologisme, mais plutôt d'élargir la phénoménologie en intégrant à son cahier des charges une description de l'historicité même qui caractérise la vie de tout homme :

La vie, où il faut voir l'origine du réel — des objets de la perception comme des objets des sciences — révèle un caractère historique, dans le sens où l'on dit que « tout homme a une histoire ». Il s'agit de ce phénomène *sui generis* dans la constitution de la personnalité, qui fait que l'homme a cette manière toute spécifique d'être son passé, inconcevable s'il s'agissait d'une pierre⁷².

Les hommes ne sont pas des pierres. Au contraire des pierres, les hommes possèdent une conscience de l'historicité structurelle de leur propre existence⁷³. Mais ce n'est pas tout, cette temporalité de la vie permet aussi d'expliquer et de comprendre pourquoi les pierres ne peuvent pas réfléchir alors que la réflexion représente une possibilité

⁷⁰ *Ibid.*, p. 203.

⁷¹ *Ibid.*, p. 220.

⁷² *Ibid.*, p. 221.

⁷³ Au contraire de l'âme les choses matérielles sont sans histoire : « Mais la réalité matérielle est ainsi constituée que, dans un tel retour cyclique, elle aurait nécessairement, de manière identique, le même état d'ensemble. En revanche, il appartient à la *réalité psychique* de *ne pas* pouvoir, par principe, revenir au même état d'ensemble : les réalités psychiques ont bel et bien une *histoire* » (*Hua IV*, p. 196-197 [p. 137]).

constitutive de l'existence humaine⁷⁴. Ainsi, en renouant avec la vie du sujet et l'historicité qui la caractérise, nous sommes alors en mesure d'offrir une réfutation substantielle et non pas simplement formelle du scepticisme auquel fait face la théorie phénoménologique de la réflexion. En raison du rôle fondamental que joue la réflexion au sein de notre vie, il faudrait tout simplement vivre une tout autre vie que celle de la monade humaine et rationnelle pour pouvoir douter de la possibilité de la conscience réflexive.

Le texte de Levinas ayant été publié pour la première fois en 1930, il ne faut pas s'étonner de voir que ce dernier en tire immédiatement la conclusion qu'il faut se tourner vers Heidegger pour combler les lacunes de la phénoménologie husserlienne. Pourtant, le tournant génétique de la phénoménologie husserlienne ainsi que l'émergence du thème de la monadologie montrent qu'il est possible de critiquer la phénoménologie statique sans désertir l'œuvre de Husserl. Mon intention n'est nullement de reprocher à Levinas d'ignorer des textes qu'il ne pouvait pas connaître. Au contraire, il me semble que la critique de Levinas possède le mérite insigne d'énumérer très clairement les insuffisances de la phénoménologie statique tout en indiquant comment la phénoménologie peut remédier à ces difficultés. Contre les *Idées directrices* qui se contentent d'affirmer que l'essence de la réflexion doit lui donner une valeur indubitable, Levinas remarque que le concept de réflexion ne pourra pas être défini et précisé tant et aussi longtemps que l'on n'aura pas entrepris une description de l'histoire de la vie de l'homme.

Ailleurs, j'ai déjà eu l'occasion de montrer que l'homme est, pour Husserl, un « animal rationnel » dont le développement monadologique est structuré par une « volonté de connaître » et une pulsion d'autoconservation (*Selbsterhaltung*)⁷⁵. Il serait

⁷⁴ À très juste titre, Patočka souligne que c'est la réflexivité de la conscience humaine qui lui confère la temporalité. La dimension rétentionnelle de la conscience se déploie grâce à la distance qui sépare la conscience pré-réfléchie de sa récupération par la conscience réflexive : « L'ego pur, sans rétention d'aucune espèce, est donc impensable. Le présupposé de la réflexion possible, c'est la rétention qui établit « pré-réflexivement » une distance entre l'ego fonctionnant et l'ego saisi, ou plutôt saisissable dans la réflexion, mais de telle façon que, malgré cette distance, l'ego ne devient pas autre chose. L'ego à distance demeure le même ego. C'est dire que la rétention tout ensemble crée et comble la distance. La réflexion actuelle saisit déjà expressément cette possibilité » (Jan PATOČKA, 1992, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, Jérôme Milon, p. 166).

⁷⁵ Vincent GRONDIN, « La phénoménologie de l'autoconservation : Entre nature et esprit », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VI, n° 2, p. 3–21.

possible de répéter ces analyses pour montrer en quoi cette caractérisation ontologique permet de rendre compte du rôle que joue la réflexion au sein de notre vie. Plutôt que de réitérer ces analyses, mieux vaut aller directement à l'essentiel et noter que chaque *ego* possède un « caractère » qui est le produit de la somme de ses décisions pratiques et théoriques. En d'autres termes, l'identité de l'*ego* est déterminée par la série des prises de position qui le caractérisent. Comme le note Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, les décisions qui jalonnent ma vie me définissent dans la mesure où elles sont toujours les miennes, c'est-à-dire qu'elles possèdent toujours à mes yeux une quelconque validité :

Aussi longtemps que [ma conviction] est valable pour moi, je peux revenir sur elle de manière répétée, et je la trouve toujours comme étant la mienne, comme m'étant habituellement personnelle, à moi en tant que ce que je suis convaincu — qui est déterminé comme moi persistant par ces habitudes durables ; il en va de même pour toute espèce de décision, d'ordre axiologique ou volontaire (*Hua I*, §32, p. 114 [p. 101]).

En d'autres termes, la temporalité de *ma* vie présuppose une certaine forme de permanence où, sur une base rationnelle et volontaire, je reste solidaire de mes actions et de mes décisions antérieures. Ainsi, lorsque je reviens sur mes décisions, je me transforme : « Moi-même, persistant en mon vouloir durable, je me transforme moi-même lorsque je *biffe* des décisions ou des actes » (*Hua I*, §32, p. 144 [p. 101]). Mes actions et mes décisions sont précisément les miennes puisque je peux en assumer la responsabilité en me solidarissant avec elles.

En principe, cette solidarité présuppose que je devrais pouvoir répondre de mes actions et donner les motifs qui ont fait en sorte que j'ai décidé *rationnellement* de poser ce geste plutôt qu'un autre. Sans cette possibilité de justification rationnelle, je ne pourrais pas être considéré comme étant la personne responsable et rationnelle que je suis. Cette simple remarque nous permet de comprendre l'importance centrale que joue la réflexion au sein de ma vie. Si je n'étais pas capable de réfléchir à mes actes et de me remémorer les motivations qui m'ont poussées à agir d'une certaine manière, je serais tout simplement incapable d'être une personne rationnelle et responsable. Sans réflexivité, l'idée même de responsabilité perdrait toute sa signification. En effet, pour pouvoir s'évaluer soi-même et déterminer que l'on a bien agi, il faut tout d'abord être en

mesure de se connaître soi-même (*Hua XXVII*, p. 44 [p. 23]). Plus précisément, Husserl estime que l'on ne pourrait pas diriger sa vie en fonction d'une « vocation » et mener une vie rationnelle et non pas simplement « animale » si nous étions incapables de réflexion :

Toutes les formes de vie de cette sorte reposent sur une sortie de l'homme de l'état animal de la naïveté animale. C'est-à-dire que la vie ne s'accomplit plus exclusivement dans un abandon naïf du moi aux affections qui proviennent du monde environnant chaque fois conscient. Le moi ne vit plus simplement en fonction de pulsions originaires ou acquises, de tendances par habitudes, etc., mais il se tourne réflexivement [...] sur lui-même et sur son activité, il devient le moi se déterminant et se choisissant (*Hua XXVII*, p. 50 [p. 30]).

Une vie amputée de la possibilité de la réflexion serait donc une vie radicalement différente de la nôtre puisque les notions de vocation, de responsabilité et de personnalité puisent leur signification de la possibilité même de l'adoption d'une posture réflexive. La réflexion n'est pas qu'un simple problème théorique : en réalité, c'est toute la dimension éthique de notre existence pratique qui dépend d'elle. La réflexion constitue une possibilité fondamentale de notre vie et on ne peut alimenter un doute à son égard sans défigurer la physionomie de la forme de vie qui est la nôtre⁷⁶.

Loin d'être une simple possibilité, la réflexion constitue en réalité l'impératif catégorique qui devrait gouverner toute vie rationnelle. Comme le proclame Husserl dans la série d'articles *Sur le nouveau* :

Tout homme se place, on peut par conséquent le dire en termes kantien, sous un « impératif catégorique ». Il ne peut être un « homme vrai » qui puisse être évalué comme purement et simplement bon que pour autant qu'il se soumet lui-même volontairement à l'impératif catégorique — cet impératif qui, de son côté, ne dit d'autre que : soit un homme vrai ; mène une vie que tu puisses légitimer de part en part par une vision évidente, une vie issue de la raison pratique (*Hua XXVII*, p. 36).

Ce passage est traversé par deux lignes de force qu'il convient de souligner. D'une part, l'homme ne peut être un homme bon, vrai et authentique que dans la mesure où il

⁷⁶ On ne doit pas s'étonner que notre parcours débouche sur la dimension éthique de la pensée de Husserl. L'éthique est, selon Husserl, la science de la forme de vie humaine : « Le nouveau de l'homme – de l'homme singulier et d'une humanité communautarisée – est le thème supérieur de toute éthique. La vie éthique est, d'après son essence, une vie qui se tient consciemment sous l'idée du nouveau, qui est volontairement conduite et configurée par elle. L'éthique pure est la science de l'essence et des formes de vie possibles d'une telle généralité pure (apriorique) » (*Hua XXVII*, p. 20). Dans la mesure où la seule justification possible de la réflexion consiste à expliciter le rôle qu'elle joue au sein de notre forme de vie, un tel détour par l'éthique était indispensable.

possède la *conscience réflexive* de conduire sa vie en fonction de l'impératif catégorique. Cette précision annonce alors inévitablement le second axe de la conception husserlienne de l'éthique : une vie éthique est une vie que l'on doit être capable de justifier rationnellement grâce à une réflexion rationnelle rétrospective. En somme, on ne peut douter des pouvoirs de la réflexion qu'en décidant de nier la dimension fondamentalement éthique et normative de notre vie pratique.

On reprochera sans doute à une telle analyse de confondre la réflexion pratique et la réflexion pure et théorique de la méthode phénoménologique⁷⁷. À cette objection, deux réponses s'imposent d'emblée. Premièrement, une telle objection repose sur une terrible pétition de principe qui consiste à nier ce que Levinas nous demande de démontrer : comment la réflexion phénoménologique et théorique peut-elle s'enraciner dans notre vie pratique et concrète ? On ne peut pas demander À Husserl d'expliquer le passage de la vie pratique à la vie théorique tout en considérant que la vie pratique et la vie théorique sont complètement étrangères l'une à l'autre. Ensuite, cette objection repose sur malentendu : pour Husserl, la réflexion pratique et la réflexion théorique s'inscrivent au sein d'un même continuum. Il ne faut pas l'oublier, au cœur de l'impératif catégorique de la pensée éthique de Husserl, il y a l'idéal de justification absolue. De ce point de vue, la vie bonne est la vie que l'on peut justifier de part en part. Dès lors, il n'y a aucun hiatus entre la vie pratique et la vie théorique puisque, en consacrant sa vie à la phénoménologie, on poursuit justement cet idéal éthique de la justification. Ce passage de *Philosophie première* résume de la manière la plus exemplaire cette imbrication de l'éthique et de l'activité théorétique :

Si nous considérons la *forme de vie* habituelle du philosophe naissant à la philosophie, telle qu'elle est instituée par cette décision, elle se caractérise comme la forme spécifique d'une vie de connaissance poursuivie dans une parfaite et continuelle responsabilité de soi (*Hua VIII*, p. 9 [p. 7–8]).

La vie philosophique est une vie de pure responsabilité puisque, pour philosopher, l'homme doit remettre en doute les évidences naturelles et naïves et poser la question de leur justification. En clair, la réflexion philosophique et théorique est indissociable d'une

⁷⁷ Il ne faut pas l'oublier, Husserl distingue la réflexion théorique de la réflexion pratique et affective par laquelle nous réfléchissons à propos de nos sentiments et de nos émotions. Cf. *Hua IX*, p. 220 [p. 234]

« *résolution* personnelle » (*Hua VIII*, p. 26 [p. 19]) qui reprend, en la radicalisant, la réflexion pratique à laquelle tout être humain peut se livrer.

La véritable justification de la possibilité de la réflexion est donc éthique. Une vie sans réflexion serait une vie sans éthique, sans normativité. On ne peut donc pas concevoir la plausibilité d'un doute quant à la validité de la conscience réflexive qu'en niant la forme rationnelle et humaine de notre vie. Une vie sans réflexion serait donc une vie inhumaine et vide de tout idéal éthique et normatif. Sur ce point, on ne peut manquer d'observer une profonde convergence avec Wittgenstein, qui soutient que la connaissance de soi possède un contenu pratique et non pas théorique. Par contre, à la différence de Wittgenstein, Husserl refuse d'opposer la théorie et la pratique puisque, comme je viens de le mentionner, l'activité théorique constitue l'ultime réalisation de l'idéal éthique gouvernant notre vie pratique.

6.3. Grammaire, histoire naturelle et histoire de la conscience

Jusqu'à maintenant, je me suis contenté de formuler les intuitions fondamentales qui se cachent derrière la phénoménologie génétique de Husserl afin de montrer comment il est parvenu à dénouer les apories de la théorie de la réflexion formulée par les *Idées directrices*. Il me reste cependant à démontrer ce que je me suis contenté de suggérer jusqu'à présent : la méthode généalogique et génétique échafaudée par Husserl est supérieure aux analyses grammaticales de Wittgenstein. J'ai déjà eu l'occasion de mentionner que, pour Wittgenstein, les concepts tirent leur signification du rôle qu'ils jouent au sein de notre. Il reste maintenant à montrer que la méthode génétique permet de donner une caractérisation beaucoup plus satisfaisante de l'imbrication de nos concepts au sein de l'histoire de notre vie. Afin d'instruire cette thèse, je me propose de prendre pour exemple le cas du doute, qui occupait l'avant-scène de la théorie de la réflexion développée par les *Idées directrices*. Ce choix stratégique me permettra d'établir simultanément la vérité de deux thèses qui me semblent ici cruciales. J'aimerais d'abord montrer que le tournant génétique a permis de prendre la mesure de l'incompréhension radicale de la grammaire du doute qui est à l'origine du

cartésianisme. Toutefois, même si Husserl finira par développer une théorie du doute très proche de celle de Wittgenstein, cette mutation de la phénoménologie repose sur un argument généalogique et non pas grammatical. La précision est essentielle puisque, comme nous allons le voir, l'argument généalogique s'avère beaucoup plus puissant et solide que celui avancé par la grammaire philosophique de Wittgenstein.

6.3.1. La grammaire du doute

Comme l'a montré Stanley Cavell en s'appuyant notamment sur les textes de Wittgenstein, l'angoisse suscitée par la possibilité d'un doute sceptique universel quant à l'existence du monde extérieur semble reposer sur une généralisation hâtive et précipitée. À tout le moins, le raisonnement du sceptique possède quelque chose d'étrange et de surprenant : en prenant pour motif que notre expérience perceptuelle nous trompe *parfois*, on en tire la conclusion qu'il est possible d'élever un doute *général* quant à la véracité du témoignage de nos sens⁷⁸. Le texte des *Méditations métaphysiques* est d'ailleurs là pour prouver que les arguments sceptiques reposent bel et bien sur une telle extension de l'expérience ordinaire et normale que nous pouvons faire du doute. Dans un passage mémorable, Descartes nous rapporte qu'il ne peut accorder sa créance au témoignage des sens, car ces derniers l'ont déjà trompé⁷⁹. Ainsi, en appliquant les principes du doute méthodique, Descartes prend la résolution de considérer comme étant absolument fausses toutes les croyances contre lesquelles il est possible de formuler le moindre doute⁸⁰.

Stanley Cavell vise juste encore une fois lorsqu'il soutient que le geste de Wittgenstein ne consiste pas à réfuter le sceptique en montrant que le doute qu'il

⁷⁸ Stanley CAVELL, 1979, *Claims of reason*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 129.

⁷⁹ « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » (René DESCARTES, 1979, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier Flammarion, p. 59).

⁸⁰ Il s'agit d'un véritable lieu commun des études cartésiennes, mais il est important de le souligner : Descartes était tout à fait conscient du caractère artificiel du doute qu'il pratique dans les *Méditations métaphysiques* : « Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. » (*Ibid.*, p. 59). Cf. Henri GOUHIER, 1973, *Descartes: Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*, Paris, p. 153 et M. Gueroult, 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, p. 33, p. 36 et *passim*.

formule est dénué de sens⁸¹. En toute rigueur, on ne peut pas exclure la possibilité logique que le monde extérieur soit une illusion. Par contre, le sceptique surestime l'importance de cette *possibilité théorique* en faisant comme s'il suffisait d'entrevoir la possibilité d'un doute relatif à l'existence du monde extérieur pour démontrer qu'un tel doute est légitime⁸². Dans un passage fulgurant des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein donne l'exemple suivant pour illustrer cette idée. Il est tout à fait possible d'imaginer un individu qui, chaque fois qu'il ouvre une porte, se demande si cette dernière donne ou non sur un gouffre (*PU*, §84). Un tel doute est tout à fait concevable et Wittgenstein ne soutient à aucun moment qu'il serait dénué de sens. Par contre, il ne faudrait pas accorder trop d'importance à ce scénario hypothétique : le fait que je puisse imaginer un individu saisi par un tel doute n'est d'aucune manière un motif pour entretenir un tel doute chaque fois que j'ouvre une porte. Comme le note Wittgenstein : « Mais cela ne veut pas dire que nous doutions parce qu'il nous est possible d'*imaginer* un doute » (*PU*, §84).

Cette confusion du doute potentiel et du doute effectif découle de l'oubli du caractère essentiellement circonstanciel de l'expérience du doute. En effet, on ne peut considérer que la possibilité du doute est un motif suffisant pour douter que si l'on oublie qu'un doute ne s'impose à nous que dans un certain contexte tout à fait précis et localisé. Au §213, Wittgenstein donne l'exemple de la règle algébrique qui pourrait faire l'objet de différentes interprétations. Étant donné qu'il est possible de donner plusieurs interprétations de la règle, on pourrait être tenté de croire que je rencontre nécessairement un doute lorsque je décide d'en faire telle ou telle interprétation. La réponse de Wittgenstein est aussi énergique qu'univoque : « Le doute était possible dans certaines circonstances. Mais cela ne veut pas dire que j'ai douté, ni même que j'aurais pu le faire » (*PU*, §213). Dans certains contextes, je peux avoir un doute sur l'interprétation que je dois faire de la règle. Il n'en demeure pas moins que, dans d'autres contextes, un tel doute n'est pas concevable. C'est d'ailleurs pourquoi il ne fait absolument aucun sens de se demander si les informations fournies par un panneau indicateur sont douteuses ou non.

⁸¹ Stanley CAVELL, 1979, *Claims of reason*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 37.

⁸² *Ibid.*, p. 90.

Il m'est arrivé alors que j'étais dans un aéroport de voir un employé prendre un panneau placé le long du mur afin de le disposer un peu plus loin. Étant le témoin d'une telle manœuvre, je n'ai pu m'empêcher de douter du bien-fondé de l'interprétation que j'en avais faite lorsque je l'avais aperçu pour la première fois. Dans un tel contexte, le doute est parfaitement légitime. Toutefois, cette expérience ne m'autorise d'aucune manière à tirer la conclusion qu'il est juste de douter de la signification de tout panneau pouvant être déplacé d'un endroit à un autre⁸³.

Au final, ce que Wittgenstein rejette, c'est la prémisse au fondement du doute sceptique selon laquelle « ce qui se produit parfois pourrait se produire toujours » (*PU*, §345). Certes, le témoignage de nos sens peut nous induire en erreur. Par contre, supposer qu'une erreur systématique soit possible sous prétexte que ce qui se « produit parfois pourrait se produire toujours », c'est complètement vider de son sens la notion d'expérience perceptuelle tout comme celle de doute. Comme le note Wittgenstein en prenant l'exemple de l'ordre : « Parfois, les ordres qu'on donne ne sont pas suivis. Mais à quoi cela ressemblerait-il s'ils ne l'étaient *jamais* ? Le concept d'"ordre" aurait perdu son but » (*PU*, §345). À l'instar de l'ordre, la perception ne serait plus une perception si elle nous trompait systématiquement.

Cette remarque grammaticale est étroitement liée à l'usage que fait Wittgenstein dans les *Recherches* de la notion de « circonstance normale ». Pour être plus précis, on ne peut considérer le doute sceptique comme étant légitime qu'à partir du moment où l'on renonce à prendre en compte la distinction pourtant capitale des circonstances normales et anormales. Il suffira ici de mentionner ce passage où Wittgenstein souligne que l'usage normal du langage ne prête généralement pas flanc au doute :

L'emploi des mots ne nous est clairement prescrit que dans les cas normaux. Nous savons ce que nous avons à dire dans tels et tels cas, nous n'en doutons pas. Mais plus on s'écarte de la normale, plus ce que nous avons à dire devient douteux. Et si les choses étaient tout autres qu'elles ne le sont en réalité [...], nos jeux de langage normaux perdraient leur intérêt (*PU*, §142).

Selon une définition possible de ce qu'est la grammaire, on pourrait dire que cette dernière détermine les « coups » qui sont possibles au sein d'un certain jeu de langage.

⁸³ « Je veux donc dire que, en définitive, le panneau indicateur ne laisse pas subsister de doute. Ou plutôt : Parfois il en laisse subsister un, parfois non. Et il ne s'agit plus alors d'une proposition philosophique, mais d'une proposition d'expérience » (*PU*, §85).

Lorsque nous nous trouvons dans le cas « normal » et « paradigmatique », il y a certains doutes qui sont automatiquement exclus en raison des règles qui gouvernent nos jeux de langage. En d'autres termes, le doute universel et généralisé n'est pas un « coup » qui est possible lorsqu'on décrit notre expérience perceptuelle.

Au §288, Wittgenstein mentionne que je ne peux pas sérieusement affirmer que je ne sais pas si ce que je ressens en ce moment est une douleur bien que je maîtrise la signification du concept de douleur. Si une telle possibilité est exclue, c'est parce qu'une telle expression ne représente pas une possibilité au sein de ce jeu de langage⁸⁴. Il va sans dire, on peut imaginer des cas anormaux où il est possible d'émettre un doute relativement à une sensation de douleur. Pour reprendre l'exemple de Jacques Bouveresse, lorsque le dentiste m'anesthésie pour m'extraire une dent de sagesse, je peux me demander si la sensation que je ressens en ce moment va se transformer en douleur atroce lorsque l'effet de l'anesthésiant se sera atténué⁸⁵. Wittgenstein ne nie pas qu'un tel usage du concept de douleur soit possible, mais si cet usage nous donne le *droit* d'exprimer des doutes, c'est parce qu'il nous installe au sein d'un jeu de langage différent qui repose sur des circonstances qui sont tout à fait anormales.

Sans surprise, Wittgenstein conclut cette séquence extraordinaire par cette formule célèbre : « Employer un mot sans justification ne signifie pas l'employer à tort » (*PU*, §289). Étant donné qu'il est possible d'imaginer des situations anormales et extraordinaires où l'application de nos concepts devient douteuse et hésitante, la tentation est très forte d'en conclure que l'usage que nous faisons de nos concepts est vague et devrait faire l'objet d'une fondation plus solide. C'est d'ailleurs cette crampe mentale qui est à l'origine du pouvoir de fascination du doute cartésien. Puisque la définition de nos concepts ne permet pas d'exclure le doute induit par les cas anormaux, il est tentant de passer nos concepts au crible du doute afin d'identifier un noyau de

⁸⁴ « Une telle expression de doute ne fait pas partie du jeu de langage ; mais si l'on fait abstraction de l'expression de la sensation, du comportement humain, il semble que j'aie à nouveau le *droit* de douter. La tentation que j'ai de dire qu'on pourrait prendre la sensation pour autre chose que ce qu'elle est tient à ceci : Si je suppose que le jeu de langage normal comportant l'expression de la sensation est aboli, j'ai besoin d'un critère d'identité pour la sensation, et alors la possibilité d'erreur existe également » (*PU*, §288).

⁸⁵ « On pourrait dire : Une explication sert à écarter ou à prévenir un malentendu, — un malentendu qui pourrait se produire en son absence, mais non tout malentendu que je puis imaginer » (*PU*, §87).

certitude inébranlable sur lequel on pourrait toujours faire fond. Wittgenstein donne la formulation suivante à cette tentation :

On peut facilement avoir l'impression qu'un doute, quel qu'il soit, *montrerait* simplement la présence d'une lacune dans les fondations, de sorte que la seule possibilité d'assurer la compréhension serait de douter d'abord de tout ce dont on *peut* douter et de lever ensuite tous ces doutes (*PU*, §87).

Face à cette compulsion, Wittgenstein remarque qu'une telle exigence de fondement est elle-même dénuée de fondement. Lorsque Wittgenstein proclame que toute chaîne de justifications est finie, il s'agit essentiellement de rappeler que l'exigence de justification correspond à un certain jeu de langage qui n'a un sens qu'à l'intérieur de limites bien déterminées⁸⁶. Dans certains contextes, il est tout à fait légitime de demander à quelqu'un d'expliquer l'usage qu'il fait d'un concept afin de dissiper un certain malentendu. Par contre, il est absurde d'exiger que l'explication de la signification d'un concept soit en mesure d'écarter toute confusion possible. Comme le souligne Wittgenstein à propos de l'exemple du panneau indicateur que j'ai déjà eu l'occasion d'évoquer : « Le panneau indicateur est en ordre — s'il remplit sa fonction dans des conditions normales » (*PU*, §87).

En somme, l'usage d'un certain concept ne pose problème et ne suscite certains doutes que lorsque nous sommes en présence de circonstances *anormales* où les règles qui régissent *normalement* son usage ne s'appliquent pas. Cette conclusion est finalement exactement la même que celle que nous avons déjà eu l'occasion d'énoncer dans le cas du doute sceptique relativement à l'existence du monde extérieur. Il s'agit toujours de souligner que l'idée d'un doute universel et généralisé ne prend pas en compte la grammaire même de la notion de doute. Peu importe le point d'application du doute sceptique, son ressort est toujours la confusion des circonstances normales et anormales, confusion qui masque le fait que le doute est toujours ponctuel et local, car il s'impose à nous seulement dans un contexte anormal.

⁸⁶ « Rappelez-vous que nous exigeons parfois des explications (*Erklärungen*) non à cause de leur contenu, mais cause de leur forme. Notre exigence est d'ordre architectonique (*architektonische*) ; l'explication est une sorte de corniche apparente qui ne s'appuie sur rien » (*PU*, §217). En utilisant une analogie frappante, Wittgenstein souligne dans ce passage que l'exigence de justification devient vide de sens et nous induit en erreur lorsqu'elle est poussée au-delà de ses limites.

En dépit de sa force, un tel argument n'est pas tout à fait convaincant pour au moins deux raisons. 1/ Tout d'abord, la reconstruction de la grammaire du doute mise en chantier par Wittgenstein repose sur une forme de conventionnalisme plutôt problématique. À supposer qu'il soit juste de prétendre que le doute hyperbolique de Descartes ne soit pas conforme à la grammaire de notre langage, qu'est-ce qui nous empêche de la transformer ? Dans *The Claim of Reason*, Stanley Cavell répond à cette objection en soutenant que l'évocation d'un tel codicille sous-estime l'enchevêtrement de la nature et de la convention. Il ne suffit pas de modifier les règles grammaticales qui régissent notre langage, car ces dernières sont étroitement liées à notre mode de vie⁸⁷. Cette défense parvient très certainement à saisir un aspect important de la pensée de Wittgenstein. Malheureusement, elle ne fait que repousser la difficulté d'un cran : quels sont les traits de notre forme de vie qui font en sorte que le doute imaginé par Descartes n'est pas praticable ? Il ne suffit pas de faire appel au concept plutôt vague de forme de vie : encore faudrait-il expliquer de quelle manière le doute hyperbolique entre en contradiction avec le type d'existence que nous menons. 2/ Dans le même esprit, on pourrait se demander en quoi consistent ces fameuses « conditions normales ». Dans *De la certitude*, Wittgenstein soutient explicitement qu'il est impossible de répondre à une telle question. Après avoir soulevé la question de savoir s'il est possible d'élaborer une règle qui écarterait toute erreur possible, Wittgenstein fait l'observation suivante que j'ai déjà eu l'occasion de mentionner : « Si toutefois on voulait, pour un tel usage [le calcul], fournir un semblant de règle, on y trouverait l'expression "dans des circonstances normales". Et ces circonstances normales, on les reconnaît, mais on ne peut pas les décrire avec exactitude » (*UG*, §27). On ne peut ici s'empêcher d'avoir l'impression que la réponse de Wittgenstein n'est pas entièrement satisfaisante : ne faut-il pas admettre la possibilité d'une description minimale desdites « conditions normales » ? En effet, comment peut-on expliquer ce que sont les conditions normales de l'application d'une règle donnée si ces dernières ne peuvent pas être décrites d'une manière minimale ?

⁸⁷ Stanley CAVELL, 1979, *Claims of reason*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 110.

6.3.2. La genèse du doute

Je voudrais maintenant défendre la thèse selon laquelle la phénoménologie de l'association et de la genèse échafaudée par Husserl permet de développer un argument déterminant en accord avec l'analyse grammaticale proposée par Wittgenstein. Toutefois avant de m'avancer sur ce terrain, j'aimerais enregistrer l'objection évidente à laquelle s'expose inévitablement une telle entreprise.

Comme le montrent les *Méditations cartésiennes* et *Philosophie première*, Husserl considère que le scepticisme est parvenu à identifier une profonde vérité philosophique (*Hua VIII*, p. 36 [p. 27]) et il conçoit l'entreprise phénoménologique comme une démarche de fondation qui aurait pour objectif d'isoler une sphère d'évidence « apodictique », « parfaite » et « absolue » (*Hua I*, §1, p. 45 [p. 45]). Pire encore, il soutient explicitement que l'existence du monde est un fait « contingent » (*Hua VIII*, p. 95 [p. 68]), qui se fonde sur une évidence « imparfaite » et « présomptive » (*Hua I*, §28, p. 107 [p. 97]). En raison de toutes ces pièces à conviction pour le moins compromettantes, il semble difficile de ne pas conclure à l'instar de Claude Romano que Husserl souscrit à la conception classique du doute, qui stipule que la possibilité d'un doute local à propos de l'expérience perceptuelle nous autorise à formuler un doute universel quant à l'existence du monde extérieur⁸⁸. Un tel diagnostic est en revanche contredit par les analyses génétiques de Husserl qui ne cessent de souligner que le doute a un point d'application local et régional. Comme en fait foi un passage éloquent d'*Expérience et jugement*, les différents types de modalisation (l'affirmation, le doute et la négation) n'ont un sens que sur le fond de la certitude de l'existence du monde extérieur. S'il est vrai que l'on peut en venir à douter de l'existence d'un certain objet et le biffer, il serait par contre tout à fait absurde d'entreprendre de biffer le monde dans sa totalité et douter de son existence⁸⁹.

⁸⁸ Claude ROMANO, 2010, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard. p. 525.

⁸⁹ « La négation est une modification de conscience qui s'annonce comme telle de soi-même quant à son essence propre. Elle est toujours un biffage partiel sur le sol d'une certitude de croyance qui se maintient par là même et qui est finalement le sol de la croyance universelle au monde » (*EU*, §21, p. 98). On pourrait croire qu'il s'agit d'une invalidation de l'hypothèse de l'anéantissement du monde évoquée dans les *Idees directrices* (*Ideen I*, §49). Pourtant, une telle lecture ne me semble pas plausible, car, déjà à l'époque des *Idees directrices*, Husserl insistait sur le caractère dérivé et relatif de toute négation (*Ideen I*, §§ 104-106). À vrai dire, l'hypothèse de l'anéantissement du monde est tout à fait compatible avec cette analyse du doute puisque Husserl soutient seulement que l'anéantissement du monde ne remet pas en cause l'existence de la conscience. En contrepartie, Husserl ne nie pas qu'une telle destruction aurait des

Cette thèse peut paraître paradoxale et on ne peut manquer de se demander comment Husserl parvient à défendre une telle idée tout en proclamant la nature « présomptive » de l'évidence du monde extérieur. Le paradoxe s'évanouit cependant de lui-même lorsqu'on comprend que le doute quant à l'existence du monde extérieur ne doit pas être neutralisé par le type d'évidence par lequel le monde se donne à nous, mais par l'examen minutieux des lois aprioriques qui gouvernent l'enchaînement des vécus au sein du flux de la conscience. Relativement à cette question, on ne peut que s'étonner de la proximité qu'entretient la phénoménologie husserlienne avec la thèse avancée par Wittgenstein dans *De la certitude*. On ne dirait pas de quelqu'un qui doute de l'existence du monde qu'il a *commis une erreur de raisonnement*, mais qu'il est *dérangé mentalement*, c'est-à-dire que ses croyances et ses états mentaux s'enchaînent et s'articulent d'une manière étrange et anormale⁹⁰. En employant une terminologie légèrement différente, Husserl souscrit à une thèse similaire lorsqu'il soutient, dans *Philosophie première*, que le doute quant à l'existence du monde extérieur participe d'une forme de folie pour laquelle les mots « monde », « homme » et « conscience » auraient un sens radicalement différent (*Hua VIII*, p. 78 [p. 56–57]).

Avant de reconstruire l'analyse du doute proposée par Husserl dans *De la synthèse passive*, j'aimerais faire deux remarques d'ordre général qui vont me permettre de préciser le contexte dans lequel cette réflexion s'insère. 1/ D'entrée jeu, il est important de noter que le doute n'est pas un acte qui serait le produit de la spontanéité de l'entendement. Bien sûr, le doute peut correspondre à un acte prédicatif⁹¹. Reste que le

conséquence au niveau de l'enchaînement de nos vécus : « L'être de la conscience, et tout le flux du vécu en général, serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais il ne serait pas atteint dans sa propre existence » (*Ideen I*, §49, p. 91). En d'autres termes, l'hypothèse de l'anéantissement du monde a pour seul objectif de montrer l'autonomie absolue de l'être de la conscience à l'égard du monde extérieur. Cette hypothèse ne nous autorise pas à douter de l'existence du monde extérieur comme on pourrait le croire au premier abord. Dans *De la synthèse passive*, Husserl fait une remarque similaire lorsqu'il relève que le présent vivant ne peut pas être biffé. Sans doute, l'expérience de l'objet peut, ponctuellement, me mener à biffer certaines déterminations de l'objet. Par contre, il serait absurde de contester la validité de principe des évidences dont je fais l'expérience au sein du présent vivant (*Hua XI*, §25, p. 188 [p. 115]). On ne peut pas nier le présent vivant parce que toute négation comme tout doute présuppose le présent vivant.

⁹⁰ Il y a en effet pour Wittgenstein des erreurs qui sont tellement improbables que l'on doit les considérer comme la conséquence d'un dérangement mental : « Si l'un de mes amis s'imaginait un beau jour avoir vécu en tel endroit, etc., je n'appellerais pas ça une erreur, mais un dérangement mental, peut-être passager » (*UG*, §71).

⁹¹ « Qu'y a-t-il donc à présent de spécifique dans le questionnement en tant que comportement d'acte manifestement particulier du moi ? La tension disjonctive passive des possibilités problématiques (le

doute représente une modalisation qui peut intervenir sur un mode passif au sein de l'expérience prélinguistique et antéprédicative. 2/ Dans les *conditions normales*, la perception possède une unité cohérente et synthétique. La perception renvoie donc à un système intentionnel où, normalement, les attentes que j'ai à l'égard du monde se trouvent « remplies ». Husserl donne la formulation suivante à cette thèse essentielle :

Tout remplissement dans la progression s'accomplit donc dans le cas normal comme remplissement des attentes. Ce sont des attentes systématisées, des faisceaux d'attentes, qui en se remplissant s'enrichissent aussi, c'est-à-dire que le sens vide devient plus riche en sens et s'intègre dans la préfiguration du sens (*Hua XI*, §5, p. 114 [p. 26]).

La thèse que Husserl défend ici est donc que, *normalement*, le monde se donne conformément à nos attentes, qui possèdent une forme synthétique et systématique.

Le terme technique de « modalisation » permet de désigner les types d'intentionnalité provoqués par la déception d'une synthèse de remplissement. En d'autres termes, la modalisation constitue ma réaction face à un « contre-événement » qui me force à réviser les déterminations d'un objet donné. Comme le mentionne Husserl : « la prise de connaissance, au lieu de se conserver et de s'enrichir davantage, peut être mise en question, supprimée » (*Hua XI*, §5, p. 113 [p. 25]). Afin d'illustrer cette idée importante, il suffira de rappeler l'exemple fétiche de Husserl. Je marche dans la rue et je vois un mannequin placé dans une vitrine. Étant donné que je vise cet objet comme étant un mannequin, j'entretiens certaines attentes à l'égard de cet objet. Soudainement, je constate que le mannequin vient de bouger du bras et qu'il s'agit en réalité d'un commis réaménageant la vitrine de la boutique. Dans une telle situation *anormale*, l'expérience que je fais de l'objet qui est devant moi me conduit à *biffer* le sens immanent objectif « mannequin » pour lui substituer celui de « personne humaine » (*EU*, §21, p. 108 [p. 100]).

Relativement à la description phénoménologique de cette expérience tout à fait commune, deux éléments doivent retenir notre attention. Tout d'abord, « la déception ne peut concerner que des moments singuliers » (*Hua XI*, p. 74 [p. 324]). Ce n'est que sur le fond d'attentes constamment confirmées que l'illusion peut se révéler en tant qu'illusion. Mais ce n'est pas tout. La déception introduit dans le système de la

doute au sens passif) motive un doute actif, un comportement qui place le moi dans une division d'acte » (*Hua XI*, §15, p. 141 [p. 59]).

perception une contradiction et, afin de restaurer la cohérence de mon expérience du monde, je suis conduit à biffer certaines croyances que j'ai à l'égard du mannequin et de l'appréhender comme une personne humaine⁹².

Mais pourquoi cette cohérence de l'expérience est-elle si importante ? Comme le note Husserl, le moi est concerné par cette contradiction et il est animé par la volonté d'être cohérent avec lui-même : « Le moi est affecté par tout cela. Lui-même comme moi devient, et cela à sa manière, désuni d'avec lui-même, divisé et finalement uni » (*Hua XI*, §14, p. 137 [p. 54]). En clair, la contradiction est la source d'un certain malaise qui pousse le moi à prendre une certaine décision afin de cesser d'être déchiré entre différentes tendances⁹³.

Rendu à ce stade de l'exposition de la position de Husserl, on pourrait se demander quel est le lien précis qu'entretient le doute avec la déception de la synthèse de remplissement. Cette question s'impose ici naturellement en raison de l'exemple que j'ai choisi pour préciser la nature de la déception envisagée par Husserl. Dans l'expérience concrète que nous faisons de la déception, il y a généralement un certain laps de temps qui s'écoule entre la déception elle-même et la prise de décision qui permet au moi de rétablir la cohérence de l'expérience perceptuelle. Selon la définition qu'en donne Husserl, le doute correspond à ce moment précis où plusieurs possibilités contradictoires s'offrent à moi sans que je puisse me décider pour l'une ou l'autre (*Hua XI*, §8, p. 121 [p. 34]). Lorsque je me demande si j'ai verrouillé la porte de mon appartement alors que je travaille à la bibliothèque, je vais devoir attendre quelques heures avant de lever mon doute. Dans un tel cas, la décision qui me permettrait de lever le doute est « empêchée » (*Hua XI*, §13, p. 132 [p. 49]). Pour reprendre la métaphore employée par Husserl, la décision qui me permettrait de lever le doute « reste en panne » (*Hua XI*, §14, p. 139–140 [p. 57]).

⁹² « Si nous regardons de plus près comment fonctionne la motivation dirigée sur le moi et comment le moi réagit en répondant à celle-ci avec une affirmation active ou une négation, nous dirons : l'assise de la motivation pour la décision négative est donc le rétablissement de la concordance de la perception. La division dans le conflit d'appréhensions de perception se refoulant mutuellement est revenue à l'unité sans failles » (*Hua XI*, §14, p. 137 [p. 54]).

⁹³ Comme j'ai déjà eu l'occasion de le montrer ailleurs, la vie du moi est caractérisée par une pulsion d'autoconservation (*Selbsterhaltung*) qui le pousse perpétuellement à mener à développer un système de croyance rationnel et cohérent dont il pourra assumer la responsabilité. Vincent GRONDIN, « La phénoménologie de l'autoconservation : Entre nature et esprit », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VI, n° 2, p. 3-21.

En résumé, le doute est provoqué par la disjonction de possibilités contradictoires qui ne peuvent se manifester que sur le fond de l'expérience normale, qui est cohérente et synthétique. Pour cette raison, on pourrait dire que *le doute est toujours un moment transitoire entre deux certitudes*. C'est probablement pour exprimer cette idée que *Philosophie première* suggère que seule une vérité peut remplacer une vérité (*Hua XIII*, p. 65 [p. 47]). Dans la mesure où le doute est provoqué par une déception, et que la déception est toujours locale et limitée à un « moment singulier », il tombe sous le sens que Husserl rejette aussi, à l'instar de Wittgenstein, la conception dite classique du doute qui stipule qu'il est en principe possible de douter de la véracité de l'intégralité de nos croyances.

Par contre, il me semble que l'analyse génétique de Husserl est supérieure à l'analyse de Wittgenstein. En raison de la nature arbitraire et conventionnelle du langage, les arguments de Wittgenstein ne parviennent pas à expliquer pourquoi l'on doit *nécessairement* exclure la possibilité d'un doute universel. Voilà d'ailleurs la raison pour laquelle Cavell insiste – et à juste titre – sur la thématique de la forme de vie, qui vient justement limiter la contingence et l'arbitraire de nos conventions grammaticales. Nos conventions grammaticales sont si profondément enracinées dans notre forme de vie que l'on ne peut pas vraiment concevoir qu'elles puissent être fondamentalement différentes. Pourtant, une telle analyse semble inévitablement incomplète puisqu'elle s'empresse aussitôt de souligner que l'on ne peut pas décrire et caractériser cette forme de vie. À cet égard, l'analyse de Husserl s'avère plus convaincante puisqu'il montre que l'impossibilité du doute universel n'est pas une simple affaire de grammaire et de convention. Husserl serait très certainement d'accord pour dire que cette impossibilité est liée à notre forme de vie. Toutefois, les textes de Husserl permettent de donner une explication beaucoup plus précise de la chose. En raison des règles eidétiques et structurelles qui gouvernent l'enchaînement même de nos états mentaux au sein de notre vie, il est tout simplement impossible de concevoir un doute universel. Le doute étant toujours un moment transitoire entre deux certitudes, on ne peut croire en la possibilité d'un doute universel sans se méprendre sur les règles qui structurent et déterminent le développement temporel de notre monade.

6.3.3. Conclusion

Ce chapitre ouvre la voie à trois grandes découvertes qui, à mon avis, permettent de cerner très précisément en quoi consiste le différend opposant la phénoménologie à la grammaire philosophique. 1/ Au contraire d'un certain préjugé très répandu au sein de la littérature philosophique, la phénoménologie husserlienne ne représente pas une quelconque version du mythe du donné. En réalité, le cœur même de l'essentialisme husserlien a précisément pour fonction de ruiner l'idée d'un pur donné pré-conceptuel. Du point de vue de la phénoménologie, tout vécu possède une essence, ce qui implique justement que l'on ne peut pas dissocier le fait mental du concept général nous permettant de le penser. 2/ Il n'en demeure pas moins que l'essentialisme de Husserl soulève de graves difficultés philosophiques. À supposer que la vision des essences ne soit pas qu'une simple chimère, il est peu probable que cette méthode soit en mesure de fonder la vérité et la légitimité des descriptions phénoménologiques. Dans le meilleur des cas, la vision des essences nous offre une justification tautologique et circulaire, qui ne parvient pas à rendre compte de la nécessité constitutive des vérités phénoménologiques. Toutefois, loin d'être un argument nous permettant d'opposer à la grammaire philosophique à la phénoménologie statique, ce parcours nous a permis de voir que ces deux positions sont tout aussi insatisfaisantes. Dans un cas comme dans l'autre, on se contente de décrire des faits et des possibilités sans se demander comment toutes ses possibilités parviennent à former un système rationnel et cohérent. 3/ Cette critique nous a conduit à découvrir une troisième méthode permettant de désamorcer le dualisme de la grammaire philosophique et de la phénoménologie tout en renouant avec l'une des intuitions centrales de l'argumentation de Sellars, à savoir la méthode généalogique. C'est en adoptant une réflexion historique et généalogique posant la question de la compossibilités des différentes possibilités du sujet au sein de l'histoire de sa vie que l'on parvient à expliquer et clarifier de façon satisfaisante la grammaire ou l'essence des concepts fondamentaux de la philosophie.

L'intérêt de l'argumentation est qu'elle a été menée à deux niveaux à la fois. D'une part, nous sommes parvenus à expliquer de façon générale la méthode généalogique de la phénoménologie génétique. Néanmoins, nous ne sommes pas restés à ce degré de généralité et, en proposant un exemple très concret, nous avons

montré quels sont les avantages de cette méthode par rapport à ceux de l'analyse grammaticale privilégiée par Wittgenstein. On pourrait reprocher la nature quelque peu caricaturale de cette opposition. Après tout, on trouve aussi chez Wittgenstein des arguments pseudo-historiques dans les *Recherches philosophiques* qui, à bien des égards, se rapprochent beaucoup plus de l'usage qu'en fait Sellars dans sa critique du mythe du donné. Malheureusement, le recours à l'histoire demeure chez Wittgenstein une pratique fondamentalement ambiguë. Sans doute, il y a certains passages où Wittgenstein note qu'un certain concept ne peut pas être appris avant tel ou tel autre concept. Par exemple, je ne peux pas savoir ce qu'est simuler la douleur *avant* d'avoir appris la notion de douleur. Il n'en demeure pas moins que ces arguments « historiques » sont relativement marginaux. Habituellement, le recours à l'histoire n'a pas pour fonction d'expliciter une relation logique. Il s'agit plutôt de confirmer la vérité du conventionnalisme. En réinventant l'histoire de l'invention de tel ou tel concept, Wittgenstein vise la plupart du temps à démontrer que l'histoire n'a aucun intérêt lorsqu'il faut déterminer la grammaire et la signification d'un concept. De ce point de vue, l'usage « phénoménologique » de l'historicité de la vie me semble incompatible avec la conception générale que Wittgenstein se fait de la grammaire. En effet, il faut savoir que la grammaire se trouve justement définie par son opposition à toute forme d'histoire⁹⁴. Alors que l'histoire s'intéresse à la succession causale de différents faits, la grammaire constitue un système synchronique ne pouvant être expliqué par aucune considération historique et diachronique.

⁹⁴ Les propositions historiques ne sont pas des propositions normatives. On ne peut donc pas clarifier la grammaire du langage en prenant en compte son histoire. Wittgenstein emploie l'analogie suivante pour établir cette idée : « Mettons que quelqu'un veuille inscrire dans la liste des règles d'un jeu une proposition disant qu'il a été inventé en telle ou telle année. Je dis "non, cela ne fait pas partie des règles du jeu, cela n'est pas une règle". J'exclus donc des règles les propositions historiques. » (PG, §75, p. 160-161 [p.119]).

Conclusion

En dépit de l'hétérogénéité des thèmes abordés dans cette thèse et de la visée polémique et comparative qui l'anime, une profonde cohérence se dégage des analyses qui précèdent. D'une certaine manière, on pourrait dire que les réflexions qui ont été menées ici dépassent largement la question – peut-être un peu convenue – consistant à se demander si la phénoménologie husserlienne représente une forme dévoyée de langage privé. J'espère en effet être parvenu à montrer que le rejet du mythe du langage privé s'allie chez Wittgenstein à toute une philosophie du langage positive que l'on a malheureusement tendance à négliger. À ce sujet, il faut noter que la phénoménologie husserlienne fait ici office d'objet de comparaison permettant de faire ressortir l'originalité et les difficultés de la conception du langage défendue par Wittgenstein et ses épigones.

Une fois ressaisie à partir de ce fil conducteur de la philosophie du langage, on est en mesure de saisir l'unité essentielle des différents thèmes abordés tout au long de cette thèse. Comme le rappelle Vincent Descombes dans la *Grammaire d'objets en tous genres*, l'expression de « philosophie du langage » se prête à une redoutable équivoque¹. 1/ D'une part, on peut comprendre cette appellation sur le modèle de la « philosophie du droit » ou la « philosophie des mathématiques ». Selon une telle perspective, la philosophie du langage renvoie à l'idée d'une discipline philosophique locale ayant un objet particulier, à savoir le droit, les mathématiques ou le langage. Si bien que la philosophie du langage devrait être comprise comme une théorie philosophique ayant pour fonction d'expliquer et de rendre compte du fonctionnement du langage. 2/ Par contre, on peut donner une autre signification à la philosophie du langage, qui deviendra alors la philosophie induite par la grammaire de notre langage ordinaire. Loin de représenter une quelconque discipline régionale et particulière, la philosophie du langage devient alors la philosophie elle-même. Ainsi comprise, l'analyse grammaticale devient une méthode universelle permettant de critiquer et d'évaluer les théories philosophiques en fonction du rapport parfois bien tordu que le discours philosophique entretient avec le langage ordinaire.

¹ Vincent DESCOMBES, 1983, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, p. 33.

Cette ambiguïté n'a rien d'accidentel et elle est sans doute liée à la nature même des choses. En effet, il me semble que le langage pose à la philosophie trois questions qui expliquent les différentes orientations de la philosophie du langage. 1/Il est tout d'abord possible de s'interroger sur le rapport que le discours philosophique entretient avec le langage ordinaire. Est-ce que le philosophe doit nécessairement prendre ses distances à l'égard de la grammaire du langage ordinaire ou bien doit-il lui vouer un respect infaillible ? Les problèmes philosophes sont-ils imputables à la transgression des règles grammaticales ou leur application dévote et aveugle ? 2/ Ensuite, la philosophie du langage doit nécessairement étudier la nature même du langage. Cette question abstraite et spéculative se résume toutefois à un problème théorique très précis et particulier : Qu'est-ce qui définit la classe des signes linguistiques ? Expliquer ce qu'est le langage exige tout d'abord que l'on soit en mesure d'identifier les signes linguistiques par opposition aux simples signaux, qui ne sont pas de nature linguistique. 3/Finalement, la philosophie du langage doit traiter de la question du rapport que le langage entretient avec la dimension extra-linguistique de notre expérience vécue. Dans un premier temps, il faut bien sûr se demander si la postulation de l'existence d'une expérience immédiate et extra-linguistique possède une quelconque plausibilité philosophique. Ensuite, après avoir reconnu son existence, on doit soulever le problème de leur articulation. En somme, il s'agit de voir comment l'on peut reconnaître l'existence d'une expérience immédiate sans sombrer dans l'une ou l'autre des formes du mythe du donné **dénoncé** par Sellars.

Ces trois questions, lorsqu'on parvient à prendre la mesure de leur véritable signification se résument finalement à une seule : quel rapport entretiennent entre eux le discours philosophique, le langage ordinaire et l'expérience vécue ? À cet égard, l'éclatement des différentes parties composant cette thèse était pour ainsi dire inévitable. Afin de parvenir à une présentation claire et synoptique de la divergence opposant la grammaire philosophique à la méthode phénoménologie, il fallait nécessairement traiter de ces trois questions. 1/ Quel est le rapport entre le discours phénoménologique et le langage ordinaire ? 2/ Quelle est la théorie phénoménologique quant à la nature du signe linguistique ? 3/ Et, finalement, quel est le rapport entre le langage et expérience vécue et subjective ?

En procédant de cette façon, je crois que cette étude comparative a permis d'établir deux résultats essentiels.

1. En raison de l'effervescence entourant actuellement les sciences cognitives, il est très tentant de traiter la phénoménologie comme une philosophie de l'esprit. Une telle décision possède sans doute sa valeur et son intérêt. Paradoxalement, elle rejoint le jugement de la phénoménologie française qui n'a cessé de reprocher à la phénoménologie husserlienne d'être une pensée de la conscience et de l'intériorité négligeant l'importance du langage. Bien que je ne sois pas le premier à m'avancer dans cette direction, je constate que l'on trouve chez Husserl une philosophie du langage d'une complexité remarquable. Le rapprochement avec Wittgenstein aura donc permis de mettre en relief la veine logique et linguistique de la philosophie de Husserl.
2. Il va sans dire, une telle conclusion serait finalement plutôt maigre si elle n'ouvrait pas la voie à une remise en cause des préjugés les plus tenaces relatifs à la divergence permettant aux wittgensteiniens de critiquer le projet phénoménologique. À cet égard, notre parcours a permis de mettre en relief le fait que la divergence opposant la phénoménologie et la grammaire philosophique ne se trouve pas là où on la cherche habituellement. Premièrement, la question du langage ordinaire ne permet pas véritablement de mettre en difficulté la phénoménologie. À l'instar de la grammaire philosophique, la phénoménologie adopte une distance critique salutaire à l'égard du langage. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de réfléchir à propos de l'articulation du discours philosophique et du langage ordinaire en faisant usage des guillemets qui sont régis par la grammaire de notre langage. En somme, les guillemets ouvrent la voie à un usage ordinaire, mais anormal du langage qui permet de changer la perspective sur la grammaire de notre langage en faisant apparaître certains aspects que la philosophie traditionnelle a eu tendance à négliger et occulter. Deuxièmement, lorsqu'on prend pour fil conducteur la théorie du signe, cela ne permet pas davantage d'opposer Husserl à Wittgenstein. En effet, on ne peut pas véritablement reprocher à Husserl de sombrer dans la mythologie du langage privée puisque la théorie du signe supportant l'argument de Wittgenstein est au cœur de la « percée » de la phénoménologie. Dans la mesure où l'argument du

langage privé consiste à rejeter toute conception « signalétique » et « associationniste » du signe linguistique, les réflexions de Husserl relatives à l'indice, à l'expression et au signal sont étroitement solidaires des analyses de Wittgenstein. Et, finalement, on ne peut pas véritablement reprocher à la phénoménologie d'assimiler les significations à des faits mentaux et privés. Peu importe les reproches réels et substantiels que l'on peut formuler à l'encontre de la phénoménologie, on doit tout de même reconnaître l'évidence : l'essentialisme de la phénoménologie a pour fonction expresse de saper le psychologisme qui se trouve au fondement de la confusion dénoncée par Wittgenstein. Les concepts ne sont pas des faits empiriques. Dans ce contexte, le dualisme du fait et de l'essence a précisément pour fonction de nous décourager de réduire la signification de nos concepts à de simples faits contingents et empiriques. Par conséquent, on ne peut pas clarifier la signification des concepts en exhibant un quelconque fait.

S'il y a un désaccord entre Husserl et Wittgenstein, il ne faut pas le chercher du côté de l'argument du langage privé. À ce sujet, Vincent Descombes avait raison de pointer du doigt la doctrine phénoménologique du sens noématique. En raison de son conventionnalisme radical, Wittgenstein rejette l'idée selon laquelle la nécessité et l'*a priori* puissent avoir une origine muette et prélinguistique. Toutefois, lorsqu'on tire toutes les conséquences du conventionnalisme de Wittgenstein, on finit par comprendre que la ligne de fracture s'explique finalement par la dimension « essentialiste » de la pensée de Husserl. Au contraire de Wittgenstein, Husserl refuse de faire de l'*a priori* une simple « réification grammaticale ». Le désaccord de la phénoménologie et de la grammaire philosophique peut donc se réduire à cette seule question : Est-ce que la nécessité se résume à un simple effet de convention ?

Je crois être parvenu à montrer que les positions de Husserl et de Wittgenstein sont toutes deux insatisfaisantes. Le conventionnalisme de Wittgenstein représente une position contradictoire et instable. Sans doute, les analyses de Wittgenstein dérivent d'un constat philosophique d'une profonde justesse : la métaphysique, le naturalisme et le psychologisme découlent d'une incompréhension de la grammaire de la justification. Dans ce cadre, la thèse de l'arbitraire de la grammaire joue un rôle cardinal, car elle

permet de décourager une certaine recherche de fondement dénuée de sens. La vérité du conventionnalisme réside sans doute dans cette observation : ce n'est pas en exhibant un fait ou un morceau de réalité que l'on explique et justifie la signification d'un concept. Par contre, il est erroné de croire que la thèse de l'arbitraire de la grammaire est en mesure d'absorber toute forme de nécessité. Voilà d'ailleurs pourquoi les analyses grammaticales ne cessent de réintroduire en douce une forme d'*a priori* synthétique que Wittgenstein refuse pourtant d'étudier et d'explicitier. Même si les règles de notre grammaire ne possèdent pas un fondement factuel, la structure de notre monde exerce une certaine contrainte sur notre langage. Bien que Wittgenstein ait l'honnêteté de reconnaître cette difficulté, sa conception très restrictive de la philosophie le pousse à considérer qu'il ne revient pas à la philosophie d'aborder et d'étudier ce problème. Faute d'avoir affronté cette difficulté, la thèse conventionnaliste de Wittgenstein n'est pas entièrement convaincante et elle jette une ombre sur la pertinence générale de l'usage de l'analyse grammaticale en philosophie.

La phénoménologie statique des *Idées directrices* se situe bien sûr aux antipodes de la grammaire philosophique et de son conventionnalisme. Par contre, cette voie mène, elle aussi, à une impasse. Paradoxalement, le problème est exactement le même que celui rencontré par l'essentialisme. Le problème de l'essentialisme est en effet qu'il risque toujours de traiter une règle purement contingente et arbitraire en faisant comme s'il s'agissait d'une nécessité absolue et universelle. Alors que le conventionnalisme veut faire de toute nécessité une simple convention, l'essentialisme risque de voir de la nécessité là où il n'y a qu'une simple convention contingente et arbitraire qui aurait très bien pu être différente. À cet égard, il est pour le moins curieux constater que l'essentialisme de la phénoménologie statique fait sombrer la phénoménologie dans une forme de discours tautologique et circulaire, ce qui confirme, par l'absurde, la thèse du positivisme logique selon laquelle toute nécessité est analytique et tautologique. La réfutation du scepticisme dirigé contre la réflexion est particulièrement symptomatique des problèmes de la doctrine essentialiste des *Idées directrices*. Selon la réponse de Husserl à Watt, il est impossible de douter de la valeur cognitive de la réflexion puisque l'essence de la réflexion fait en sorte qu'elle est indubitable.

Assez curieusement, la méthode de la phénoménologie statique porte exactement le même nom que la grammaire philosophique. Lorsque Husserl relève les insuffisances de la phénoménologie statique, ce dernier insiste sur le fait que cette dernière représente une sorte d'histoire naturelle (*Naturgeschichte*)². Si on laisse de côté la question de l'essentialisme, cette coïncidence est pour le moins étonnante : à l'instar de Wittgenstein qui soutient que sa méthode philosophique est assimilable à une forme d'histoire naturelle³, la phénoménologie statique favorise une méthode purement descriptive rappelant l'histoire naturelle de Buffon et Linné. En vérité, l'histoire naturelle pratiquée par Wittgenstein est beaucoup plus proche de l'histoire naturelle de Buffon que de celle de Linné⁴. Au contraire de Linné, qui désirait faire de la botanique un véritable système déductif à l'instar de la géométrie, Buffon a toujours refusé de se lancer dans une telle voie en préférant décrire la nature tout en tâchant toujours de respecter la spécificité de chaque espèce. L'histoire naturelle de Wittgenstein s'inscrit dans le prolongement de Buffon en cela qu'il se contente de faire l'inventaire de différents « faits » à propos de l'histoire humaine.

C'est encore vers Buffon que l'on se tourne lorsqu'il s'agit de comprendre la proximité que l'histoire naturelle avec la phénoménologie statique. Non seulement Husserl soutient que ce ne sont pas toutes les essences qui possèdent l'« exactitude » des mathématiques, mais on pourrait aussi dire que la phénoménologie se contente de faire l'inventaire des différentes structures aprioriques de la conscience et de l'intentionnalité sans poser la question de leur articulation. Comme j'ai eu l'occasion de le souligner, ni Wittgenstein ni Husserl ne saurait se satisfaire d'une telle « histoire naturelle ». En philosophie, on ne peut se contenter d'énumérer une série de faits à propos de l'histoire naturelle de l'homme. Étant donné que l'homme est un être se caractérisant par son historicité intrinsèque, il faut aussi se demander comment les différents faits de cette histoire naturelle s'enchaînent et se succèdent au sein de la vie de

² « La phénoménologie élaborée en premier lieu est simplement *statique*, ses descriptions sont analogues à celles de l'histoire naturelle qui examine les types singuliers et, tout au plus, les distribue selon un certain ordre systématique. On est encore loin des questions de la genèse universelle » (Hua I, § 37, p. 124 [p. 110]).

³ « Ce que nous proposons, ce sont à proprement parler des remarques sur l'histoire naturelle des hommes » (PU, § 415).

⁴ Pour une présentation synoptique de la méthode pratiquée par Buffon, cf. Thierry HOCQUET, 2005, *Buffon: Histoire naturelle et philosophie*, paris, Honoré Champion.

l'homme. En dépit de l'hostilité qu'entretient Wittgenstein à l'égard de toute explication historique, ce dernier ne manque pas de souligner que les concepts tirent leur signification du rôle qu'ils jouent au sein de notre vie⁵. Malheureusement, Wittgenstein ne nous offre aucune méthode nous permettant d'explicitier le rapport qu'un certain concept peut entretenir avec le devenir et l'histoire de la vie humaine. Le grand mérite du tournant génétique de la phénoménologie est qu'elle a été l'occasion pour Husserl de développer une telle méthode. Comme nous l'avons vu, le pari de Husserl part de l'hypothèse suivante : il est possible de considérer la vie comme un système de compossibilité gouverné par des règles nécessaires et aprioriques déterminant l'enchaînement des vécus au sein de la vie de l'*ego*.

En prenant pour exemple le cas du doute et de la réflexion, je crois être parvenu à montrer que cette méthode généalogique ouvre la voie à une clarification philosophique supérieure à l'histoire naturelle (que cette dernière soit grammaticale ou eidétique). Il n'en demeure pas moins que les objections que l'on peut faire valoir à l'encontre d'une telle méthode généalogique sont nombreuses et massives. Wittgenstein aurait sans doute reproché à une telle méthode de reposer sur une profonde incompréhension de la signification du concept d'« histoire »⁶. Par définition, l'histoire est une suite de faits contingents et imprévisibles qui nous empêchent peut-être de la considérer comme une sorte de « système » gouverné par des règles aprioriques. Loin d'être un système, l'histoire se présente justement comme étant ce qui échappe nécessairement à tout effort de systématisation. Ainsi, avant de conclure à une quelconque supériorité de la méthode généalogique, il faudrait se demander si cette dernière ne repose pas elle-même sur une mécompréhension de la « grammaire » de la notion d'histoire. Il appert alors que le seul moyen de confirmer de façon définitive la viabilité de la méthode généalogique de la phénoménologie husserlienne serait d'entreprendre une véritable analyse grammaticale des notions d'histoire et de genèse.

Peu importe les résultats d'une telle entreprise de reconstruction de la phénoménologie génétique de Husserl, notre parcours aura permis de distinguer trois types différents de réflexion.

⁵ *Supra*, p. 201.

⁶ Cf. Vincent GRONDIN, 2010, « La préhistoire du sens. Les limites du dualisme de l'histoire et de la grammaire chez Wittgenstein. », *Études philosophiques*, vol., n° 3, p. 363-375.

1. Il faut tout d'abord mentionner la réflexion naturelle et non-philosophique à laquelle nous nous livrons dans la vie de tous les jours. Cette première réflexion correspond à ce que j'ai eu l'occasion de nommer l'introspection (autant pratique ou théorique). Cette forme d'introspection consiste à enregistrer l'existence d'un certain fait psychologique. Ainsi, lorsque je découvre que je suis secrètement jaloux de mon ami, c'est grâce à une forme d'introspection pratique et naturelle. De la même manière, lorsque je relève que l'audition d'un certain mot évoque en moi une certaine image mentale, je tire cette connaissance d'une introspection théorique. Husserl et Wittgenstein reconnaissent l'existence de l'introspection, mais ils refusent de lui donner une validité philosophique. Ce n'est pas en notant l'existence d'un certain fait mental que l'on peut clarifier un concept philosophique.
2. Ensuite, j'aimerais introduire une nouvelle expression pour désigner la réflexivité qui a retenue notre attention tout au long de la première partie de la thèse (*Chapitres I et II*). On pourrait qualifier cette seconde réflexion de « linguistique » et « pragmatique ». Cette réflexion linguistique que l'on **trouve** autant chez Husserl que chez Wittgenstein s'organise autour d'un certain usage des guillemets, usage qui a pour fonction d'attirer notre attention sur l'usage que nous faisons du langage et qui a tendance à nous échapper en raison de sa banalité (Wittgenstein) ou de la transparence du médium linguistique (Husserl). Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de réfléchir sur la manière par laquelle nous visons et parlons du monde qui nous entoure. Le défi du philosophe est de faire apparaître les présupposés de notre usage du langage sans le dénaturer et introduire des entités métaphysiques illusoires et superlatives. À cet égard, il est important que cette réflexion linguistique ne consiste pas à adopter une perspective extérieure au langage lui-même. Comme le montre l'usage des guillemets, cette réflexivité est inscrite dans la grammaire même du langage ordinaire. Si les mots et les significations peuvent faire l'objet d'une thématization philosophique, c'est tout d'abord parce tout langage possède un dispositif grammatical similaire à celui des guillemets. Pour reprendre

l'expression de Husserl, la réflexivité nécessitée par l'analyse logique correspond à un usage « anormal » et non pas extraordinaire du langage.

3. Finalement, il faut bien mentionner la « réflexion phénoménologique » pratiquée par Husserl et rejetée par Wittgenstein. Cette dernière forme de réflexion s'articule à deux postulats entrant directement en contradiction avec les intuitions fondamentales de la grammaire philosophique. 1/ La réflexion phénoménologique pratiquée par Husserl s'arrime à une forme d'essentialisme. Au contraire de l'introspection (qui rapporte des faits), la réflexion phénoménologique nous permet d'appréhender les structures générales et essentielles des vécus psychiques. La phénoménologie ne s'arrête pas au concept puisqu'elle s'intéresse à l'essence visée par ce concept :

Naturellement il ne s'agit pas de fixer un usage de la langue, mais de parvenir à mettre en relief, à la faveur d'un tel recouvrement dans le donné intuitif, une essence noématique et à la fixer comme ce qui est visé par la simple signification du mot (*Hua V*, §19, p. 120 [p. 100])

Dans la mesure où Wittgenstein défend le conventionnalisme, il rejette donc nécessairement ce premier aspect de la méthode phénoménologique. 2/ Étant donné que l'on ne peut pas séparer l'expression de ce qu'elle exprime, la réflexion linguistique est insuffisante. Voilà pourquoi Husserl estime notamment que l'on doit étudier l'acte de conscience qui confère son unité intentionnelle aux *Wortlaut*, à l'expression et à la chose signifiée. Alors que Wittgenstein récuserait une telle explication comme étant purement psychologiste, Husserl estime que c'est seulement par une description de l'intentionnalité propre du signe expressif que l'on peut parvenir à le réfuter.

En somme, le différend opposant Husserl et Wittgenstein porte sur la possibilité de l'existence d'une réflexion phénoménologique. Je ne crois pas être parvenu à démontrer de façon définitive que les doutes que les wittgenstiniens alimentent à son égard sont injustifiés. Toutefois, j'estime avoir établi que les difficultés rencontrées par Husserl ne relèvent pas à proprement parler de l'argument du langage privé. En d'autres termes, aucun élément de l'argument du langage privé ne permet de démontrer l'impossibilité de la réflexion phénoménologique. En effet, comme j'ai pu le mettre en

évidence, l'argument du langage privé s'attaque à deux mythes (le mythe de l'intériorité et le mythe du donné) auxquels la phénoménologie husserlienne ne souscrit pas véritablement. En vérité, l'hostilité des wittgensteiniens à l'égard de la phénoménologie découle plutôt de leur anti-essentialisme, qui s'articule à une forme de conventionnalisme aussi controversé que contestable. À moins d'affaiblir considérablement la pertinence et l'intérêt de l'argument du langage privé en faisant du conventionnalisme l'une de ses composantes constitutives (personnellement, je ne vois aucun fait textuel pouvant justifier une telle décision), il me semble évident que l'on ne peut pas vraiment considérer que *l'argument du langage privé* représente une objection pertinente à la méthode phénoménologique⁷.

⁷ Sans doute, on peut faire une critique conventionnaliste de la philosophie husserlienne. Par contre, il faudra reconnaître au moins deux choses. 1/ Le différend opposant Wittgenstein à la phénoménologie ne consiste pas à critiquer la conception supposément « mythologique » défendue par Husserl. 2/ L'essentialisme de Husserl est sans doute aussi atypique que le conventionnalisme de Wittgenstein. On ne peut donc pas présupposer que la réfutation wittgensteinienne de l'essentialisme classique s'applique automatiquement à la théorie des essences développée par Husserl.

Bibliographie sélective

Nous avons renoncé à dresser l'inventaire de tous les ouvrages consultés lors de la rédaction de cette thèse. Cette bibliographie contient seulement la liste des ouvrages expressément cités.

1. Edmund Husserl

Corpus primaire

Textes originaux

- HUSSERL, Edmund. 1929, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Max Niemeyer.
- ., 1950, *Cartesianische Meditationen*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- ., 1950, *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. P. Janssen
- ., 1993, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- ., 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haye, Martinus Nijhoff, M. Biemel
- ., 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. W. Biemel
- ., 1954, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. W. Biemel.
- ., 1956, *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. R. Boehm.

- ., 1956, *Erste Philosophie (1923-1924). Theorie der phänomenologischen Reduktion*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. R. Boehm
- ., 1966, *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen (1925-1928)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. W. Biemel
- ., 1966, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. R. Boehm.
- ., 1966, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungmanuskripten (1918-1926)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. M. Fleischer
- ., 1970, *Philosophie der Arithmetik, mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. L. Eley.
- ., 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil (1905-1920)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. I. Kern.
- ., 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil (1920-1928)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. I. Kern.
- ., 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil (1929-1935)*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. I. Kern.
- ., 1973, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. U. Claesges.
- ., 1984, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1906-1907)*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic, U. Melle.
- ., 1987, *Vorlesungen über die Bedeutungslehre von 1908*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic, éd. U. Panzer.
- ., 1989, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic, éd. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp
- ., 1989, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic, éd. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp
- ., 2005, *Logische Untersuchungen Ergänzungsband: Texte für die Neufassung der VI Untersuchungen*, Dordrecht, Springer, éd. U. Melle.

Traductions

- HUSSERL, Edmund. 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, tr. fr. P. Ricœur.
- . 1959, *Rehcerches logiques I, Prolégomènes à la logique pure*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer.
- . 1961, *Recherches logiques II, deuxième partie. Recherches pour la phénoménologie de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer.
- . 1961, *Recherches logiques II, première partie. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance.*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer.
- . 1963, *Recherches logiques III. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer.
- . 1964, *Leçons sur la conscience intime du temps*, Paris, Presses universitaires de France, tr.fr. H. Dussort.
- . 1965, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires de Frances, tr. fr. S. Bachelard.
- . 1970, *Expérience et Jugement*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 1970, *Philosohie première I, Histoire critique des idées*, Paris, Presses universitaire de France, tr. fr. A. L. Kelkel.
- . 1970, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Paris, Presses universitaire de France, tr. fr. A. Lowit.
- . 1972, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, Presses universitaires de France, J. English.
- . 1975, *Articles sur la logique*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. J. English.
- . 1976, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, tr. fr. G. Granel.

- . 1982, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. E. Escoubas.
- . 1989, *Chose et espace*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. J.-F. Lavigne.
- . 1989, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Presses Universitaires de France, M. de Launay.
- . 1991, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. J. English.
- . 1991, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. J. English.
- . 1993, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures III. La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. A. L. Kelkel.
- . 1995, *Leçons sur la théorie de la signification (1908)*, Paris, Vrin, tr. fr. J. English.
- . 1998, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Millon, tr. fr. B. Bégout et N. Depraz.
- . 1998, *Introduction à la logique et la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, tr. fr. L. Joumier.
- . 2001, *Philosophie première II. Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. A. L. Kelkel.
- . 2001, *Psychologie phénoménologique (1925–1928)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, tr. fr. P. Cabestan et N. Depraz.
- . 2001, *Sur l'intersubjectivité II*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. N. Depraz.
- . 2001, *Sur l'intersubjectivité I*, Paris, Presses universitaires de France, tr. fr. N. Depraz.
- . 2005, *Sur le nouveau. Cinq articles*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, tr. fr. L. Joumier.

Ouvrages et articles consultés

- ADORNO, Theodor W. 1983, *Against Epistemology: A Metacritique*, Cambridge, The MIT Press.
- AMICEL, Gérard. 2006, « La généralisation du sens », *Études phénoménologiques*, vol. 22, n° 43–44, p. 129–162.
- ARP, Robert. 2004, « Husserl and the Penetrability of the Transcendental and Mundane Spheres », *Husserl studies*, vol. 27, p. 221–239.
- BÉGOUT, Bruce. 2000, *La généalogie de la logique*, Paris, Vrin.
- BENOIST, Jocelyn. 1997, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 1999, *L'a priori conceptuel*, Paris, Vrin.
- . 1999, *Entre acte et sens*, Paris, Vrin.
- . 2001, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 2001, *Représentations sans objet*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 2010, *Concepts*, Paris, Cerf.
- BERGER, Gaston, 1941, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Montaigne.
- BERNET, Rudolf. « Husserl's Theory of Sign Revisited », *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, The Catholic University of America Press.
- BRUZINA, Ronald. 2004, « Language », *Edmund Husserl and Eugen Fink : beginnings and ends in phenomenology*, Yale University Press, p. 452–481.
- CESARZ, Gary L, « Meaning, individuals, and the problem of bare particulars: a study in Husserl's Ideas », *Husserl studies*, vol. 2, p. 157–168.
- CHRISTOFF, Daniel. 2000, *Écrits sur le signe*, Lausanne, Payot.
- CUNNINGHAM, Suzanne. 1976, *Language and the phenomenological Reductions of Edmund Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- COBB-STEVENS, Richard. 1992, « Les interprétations analytiques de Husserl », *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.

- DAUENHAUER, Bernard. 1976, « Silence : An intentional Analysis », *Research in Phenomenology*, vol. 6, p. 63–83.
- . 1976, « On silence », *Research in Phenomenology*, vol. 3, p. 9–27.
- DEPRAZ, Nathalie. 1995, *Transcendance et incarnation*, Paris, Vrin.
- . 2008, *Lire Husserl en phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques. 1962, « Introduction », *L'origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 1967, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 1990, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 2000, « La phénoménologie et la clôture de la métaphysique », *Alter..*
- DRUMMOND, John J. 1990, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers.
- . 1992, « An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema », *The phenomenology of the Noema*, Boston, Dordrecht et Londres, Kluwer Academic Publishers.
- DUPORTAIL, Félix. 1999, *Phénoménologie de la communication*, Paris, Ellipses.
- ENGLISH, Jacques. 2006, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, Presses universitaires de France.
- FINK, Eugen. 1974, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit.
- FISSETTE, Denis. 1994, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Paris, L'éclat.
- FØLLESDAL, Dagfinn. « Husserl's notion of Noema », Hubert Dreyfus (éd.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge et Londres, MIT Press, 1984, p. 73–80.
- GALLAGER, Shaun et ZAHAVI, Dan. 2008, *The phenomenological Mind*, Londres et New York, Routledge.
- GRANEL, Gérard. 1968, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard.
- GRONDIN, Vincent. « La phénoménologie de l'autoconservation : Entre nature et esprit », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VI, n° 2, p. 3–21.

- . 2010, « Le langage de la phénoménologie: analogie ou citation? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, p. 249–264.
- . 2011, « L'usage phénoménologique du langage indexical », *Alter*, vol. 19, p. 123–140.
- GURWITCH, Aron. 1977, « Outlines of a Theory of « Essentially Occasional Expressions », *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- HOLLENSTEIN, Elmar. 1972, *Phänomenologie des Assoziation zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- HOUSSET, Emmanuel. 1997, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 2000, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil.
- LANDGREBE, Ludwig. 1982, *Faktizität und Individualität*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- LAVIGNE, Jean-François. 2005, *La naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 2009, *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme dans les Idées I de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1930, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin.
- MARION, Jean-Luc. 1989, *Réduction et donation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MCINTYRE, Ronald et SMITH, David. 1971, « Intentionality via Intensions », *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n° 18, p. 541–561.
- . 1982, *Husserl and Intentionality: A study of Mind, Meaning and Language*, Boston, D. Reidel Publishing Company.
- MELLE, Ullrich. 1999, « Signitive un significative Intentionen », *Husserl Studies*, vol. 19, p. 167–181.
- MOHANTY, J. N. 1969, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- . 1978, « Husserl's Transcendental Phenomenology and Essentialism », *The Review of Metaphysics*, vol. 32, n° 2, p. 299–321.
- . 1988, « The relevance of Husserl today », *Husserl studies*, vol. 5, p. 219–233.
- MONTAVONT, Anne. 1999, *De la passivité dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.

- MORRIS, David, 2005, « Bergsonian Intuition, Husserlian Variation, Peircean Abduction: Toward a Relation between Method, Sense and Nature », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLIII, p. 267–298.
- DE MURALT, André. 1958, *L'idée de la phénoménologie : l'exemplarisme husserlien*, Paris, Presses universitaires de France.
- NATORP, Paul. 2002, « Compte rendu des Ideen I », *Philosophie*, vol. 74.
- PATOCKA, Jan. 1992, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon.
- Claude PICHÉ, 1982, « Le concept de philosophie de Husserl », *Dialogue*, vol. , n° 21, p. 501-522.
- RENAUDIE, Pierre-Jean. 2009, « Expression et description: Remarques sur les limites linguistiques de la phénoménologie », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 3, p. 1–35.
- . 2010, « Rectitude et obliquité intentionnelle de l'Oratio phénoménologique: Remarques croisées sur McDowell, Brentano et Husserl », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6, n° 8.
- RICŒUR, Paul. 1986, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- . « Le dernier Husserl et le dernier Wittgenstein », *texte édité par Marc-Antoine Vallée* (<http://www.fondsriceur.fr>).
- DE SANTIS, Danielle. 2011, « On Husserlian eidetic variation and its duplicity: “contingency variation” or “similarity variation”? », *Alter*, vol. 19, p. 65–85.
- SARTRE, Jean-Paul. 2003, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin.
- SCHÉRER, René. 1967, *La phénoménologie des Recherches logiques de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.
- SMITH, Barry C. et MULLIGAM, Kevin. 1986, « A Husserlian Theory of Indexicality », *Gräzer philosophische Studien*, vol. 29, p. 133-163.
- SOKOLOWSKI, Robert. 1964, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- . 1974, *Husserlian Meditations*, Evanston, Northwestern University Press.
- . 1984, « Intentional Analysis and the Noema », *Dialectica*, vol. 38, p. 113–129.
- . 1987, « Husserl and Frege », *Journal of Philosophy*, vol. 84, p. 521–535.

- . 1992, « Quotation », *Pictures, Quotations, and Distinctions*, University of Notre-Dame Press.
- (éd.). 1988, *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, Paris, The Catholic University of America Press.
- STEINBOCK, Anthony J. 1995, *Home and Beyond, Generative phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press.
- STRÖKER, Elisabeth. « *Editorischer Bericht* », in *Cartesianische Meditationen*, 2^e édition, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987.
- THAO, Tran-Duc. 1971, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Gordon & Bleach.
- THOMASSON, Amie L. 2005, « *First-Person Knowledge in Phenomenology* », *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 115–139.
- TOUSSAINT-DESANTI, Jean. 1976, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard.
- ZAHAVI, Dan. 2008, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press.

2. Ludwig Wittgenstein

Corpus primaire

Textes originaux (en allemand ou en anglais selon les cas)

- Ludwig Wittgenstein, 1958, *The Blue and the Brown Books*, Malden, Oxford et Victoria, Blackwell.
- . 1970, *Zettel*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.
- . 1956, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (Remarks on the Foundations of Mathematics)*, Oxford, Blackwell.
- . 1980, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Oxford, Blackwell.
- . 2001, *The Big Typescript*, Vienne, Springer.
- . 1966, *Lectures and conversations*, Oxford, Blackwell.

- . 1964, *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Blackwell.
- . 1969, *Philosophische Grammatik*, Oxford, Blackwell.
- . 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell.
- . 1961, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- . 1969, *Über Gewissheit (On Certainty)*, Oxford, Blackwell.
- . 1967, *Zettel*, Oxford, Blackwell.
- . 1980, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Oxford, Blackwell.

Traductions pertinentes

- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1961, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, tr. fr. P. Klossowski.
- . 1965, *De la certitude*, Paris, Gallimard, tr. fr. G. Durand.
 - . 1971, *Carnets 1914–1918*, Paris, Gallimard, tr. fr. G. C. Granger.
 - . 1975, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, tr. fr. J. Fauve.
 - . 1980, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, tr. fr. M.-A. Lescouret.
 - . 1982, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. É. Rigal.
 - . 1983, *Remarques sur les couleurs*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.
 - . 1985, *Études préparatoires à la deuxième partie des Recherches philosophiques*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel.
 - . 1988, *Cours de Cambridge (1930–32)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.
 - . 1989, *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel.
 - . 1992, *Last Writings on the Philosophy of Psychology Vol. II. The Inner and the Outer*, Oxford et Cambridge (Massachusetts), Blackwell.
 - . 1992, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, tr. fr. J. Fauve.
 - . 1992, *Cours de Cambridge (1932-1935)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. É. Rigal.
 - . 1994, *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel.
 - . 1996, *Le cahier bleu et cahier brun*, Paris, Éditions Gallimard.

- . 1997, *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Paris, Presses universitaires de France, Antonia Soulez (dir.).
- . 1999, *Carnets de Cambridge et de Skolden. 1930–1932, 1936–1937*, Paris, Presses Universitaires de France.
- . 2000, *L'intérieur et l'extérieur. Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie, II*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel.
- . 2001, « *The Big Typescript* », Wien, Springer Verlag.
- . 2002, *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion, tr. fr. J.-P. Cometti.
- . 2004, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, tr. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal.
- . 1991, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel.

Ouvrages et articles critiques cités

- AKTINSON, James R. 2009, *Mystical in Wittgenstein's Early writings*, New York et Londres, Routledge.
- BADIOU, Alain, 2009, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Paris, Nous.
- BAKER, Gordon. 2004, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, éd. par K. J. Morris. Oxford et Victoria, Blackwell.
- . « Quotation-marks in *Philosophical Investigations Part I* », *Language and Communication*, vol. 22, p. 37–68.
- BAKER, Gordon et HACKER, Peter. 1980, *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations. Wittgenstein – Understanding and Meaning*, New York et Oxford, Blackwell.
- . 1984, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Basil Blackwell.
- . *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations. Rules Grammar and Necessity*, v. 2, New York et Oxford, Blackwell.
- BLACKBURN, Simon. 1984, « The Individual Strikes Back », *Synthese*, vol. 58, p. 281–301.

- BLOOR, David. 1997, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Londre et New York, Routledge.
- BOUVERESSE, Jacques. 1987, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit.
- . 1987, *La force de la règle*, Paris, Éditions de Minuit.
- . 1991, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, Paris, Éditions de l'éclat.
- BROCKHAUS, Richard R. 1991, *Pulling up the Ladder*, La Salle, Open Court.
- BUDD, Malcolm. 1989, *Wittgenstein's philosophy of psychology*, Londre et New York, Routledge.
- CAVELL, Stanley. 1976, *Must we mean what we say?*, Londres, New York et Melbourne, Cambridge University Press.
- . 1979, *Claims of reason*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- CHAUVIRÉ, Christiane, LAUGIER, Sandra et ROSAT, Jean-Jacques. 2001, *Wittgenstein, les mots de l'esprit*, Paris, Vrin.
- CHAUVIRÉ, Christiane. 2003, *Voir le visible : La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, Presses universitaires de France.
- . 2009, *L'immanence de l'ego*, Paris, Presses universitaires de France.
- COMETTI, Jean-Pierre. 2004, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- COOPER, David E. 1991, « Inaugural adress : ineffability », *Proceedings of the Aritotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 65, p. 1–15.
- DAVIES, Dave. 1998, « How Sceptical Is Kripke's "Sceptical Solution"? », *Philosophia*, vol. 26.
- DIAMOND, Cora. 2004, *L'esprit réaliste*, tr. fr. E. Hallais et J.-Y. Mondon. Paris, Presses universitaires de France.
- FORSTER, Micheal. 2004, *Wittgenstein on arbitrariness of grammar*, Princeton et Oxford, Princeton University Press.
- GANDON, Sébastien. 2002, *Logique et langage*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- GILL, Jerry H. 1979, « Wittgenstein and Metaphor », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40, n° 2, p. 272–284.
- GLOCK, Hans Johan. 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Cambridge, Blackwell.
- . 2002, « Does Ontology Exist? », *Philosophy*, vol. 77, p. 235–260.

- GOLDSTEIN, Irwin. 1996, « Ontology, Epistemology, and Private Ostensive Definition », vol. LVI, n° 1, p. 137–147.
- GRONDIN, Vincent. 2010, « La préhistoire du sens. Les limites du dualisme de l’histoire et de la grammaire chez Wittgenstein. », *Études philosophiques*, vol., n° 3, p. 363–375.
- . 2010, « Les spéculations en psychanalyse: mystification ou clarification grammaticale? », *Studia Europea*, vol. LV, n° 3, p. 178–193.
- HACKER, Peter. 1990, *An Analytical Commentary on Wittgenstein’s Philosophical Investigations. Wittgenstein – Meaning and Mind*, Oxford, Blackwell.
- . 2001, « Developmental Hypotheses and Perspicuous Representations: Wittgenstein on Frazer’s Golden Bough », *Wittgenstein : Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 74–97.
- . 2001, « Was he Trying to Whistle it? », *Wittgenstein : Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 98–140.
- . 2001, « When the Whistling had to Stop », *Wittgenstein : Connections and Controversies*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 141–169.
- HADOT, Pierre. 2004, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin.
- HALAIS, Emmanuel. 2007, *Wittgenstein et l’énigme de l’existence*, Paris, Presses universitaires de France.
- HINTIKKA, Merrill et HINTIKKA, Jaakko. 1986, *Investigating Wittgenstein*, New York, Blackwell.
- HUNTER, J. F. M. 1968, « Forms of life in Wittgenstein’s Philosophical Investigations », *American Philosophical Quarterly*, vol. 5, p. 233–243.
- KNEPPER, Thimoty. 2009, « Ineffability investigations: what the Later Wittgenstein has to offer to the Study of Ineffability », *International Journal of Philosophy of Religion*, vol. 65, p. 65–76.
- KRIPKE, Saul A. 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press.
- DE LARA, Philippe. 2001, « Le paradoxe de la règle et comment s’en débarrasser », *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 97–127.
- LAUGIER, Sandra. 1999, *Du réel à l’ordinaire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

- . 2009, *Wittgenstein: les sens de l'usage*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- . 2010, *Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- LEAR, Jonathan. 1982, « Leaving the World Alone », *Journal of Philosophy*, vol. 79, n° 7, p. 382–403.
- LE DU, Michel, 2004, *La nature sociale de l'esprit*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- LOCK, Grahame, 1992, *Wittgenstein. Philosophie, logique, thérapeutique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MALCOLM, Norman. 2001, *Ludwig Wittgenstein : A Memoir*, Oxford, Clarendon Press.
- MARION, Mathieu. 2004, *Ludwig Wittgenstein : Introduction au « Tractatus logico-philosophicus »*, Paris, Presses universitaires de France.
- MCGINN, Colin. 1984, *Wittgenstein on Meaning*, New York et Oxford, Basil Blackwell.
- MORAWETZ, Thomas. 1978, *Wittgenstein & Knowledge*, Amherst, The University of Massachusetts Press.
- PEARS, David. 1987, *The False Prison*, New York, Oxford et Toronto, Oxford University Press, v. 1.
- PERRIN, Denis. 2007, *Le flux de l'instant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- READ, Rupert. « Throwing Away 'the Bedrock' », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 105, n° 1, p. 81–98.
- RHEES, Rush. 1970, *Discussions of Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- RIGAL, Elisabeth. 1983, « Le vu, le peint et le parlé », *Remarques sur les couleurs*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, p. 75–120.
- . 1992, « Y a-t-il une phénoménologie wittgensteinienne? », *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.
- ROSAT, Jean-Jacques, 2001, « La cérémonie inutile », *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, J. Vrin, p. 43–68.
- SCHULTE, Joachim. 1993, *Experience and Expression*, Oxford, Clarendon Press.
- SEYMOUR, Michel. 2005, *L'institution du langage*, Montréal, Presses universitaires de Montréal.
- SPIEGELBERG, Herbert. 1968, « The Puzzle of Wittgenstein's Phänomenologie (1929–?) », *American Philosophical Quarterly*, vol. 5, p. 244–256.
- STRAWSON, Peter. 1954, « Critical Notice », *Mind*, vol. 65, p. 69–90.

- TE HARK, Michel. 1990, *Beyond the inner and the outer*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- TEICHMAN, Matthew. « The Germ of Sense », *Philosophy and Literature*, vol. 30, n° 2, p. 567–579.
- TRAVIS, Charles. 2003, *Liaisons ordinaires*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, tr. fr. B. Ambroise.
- VON WRIGHT, Georg Henryk. 1986, *Wittgenstein*, Trans-Europ-Repress.
- WILLIAMS, Bernard. 1974, « Wittgenstein and Idealism », *Understanding Wittgenstein*, Londres et Basingstoke, Macmillan.
- WILSON, George. 1998, « Semantic Realism and Kripke's Wittgenstein », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, n° 1, p. 99–122
- WRIGHT, Crispin. 2001, *Rails to Infinity*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.

3. Études comparatives de Husserl et Wittgenstein

- DWYER, Daniel J. 2004, « Wittgenstein, Husserl and Kant on the Dialectical Temptations of Reason », *Continental Philosophy Review*, vol. 37, p. 277–307.
- GIER, Nicholas F. 1981, *Wittgenstein and Phenomenology*, Albany, State University of New York Press.
- Petit, Jean-Luc .1996, *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Cerf.
- PETTIT, Philip. 1972, « On phenomenology as a methodology of Philosophy », *Linguistic Analysis and Phenomenology*, Macmillan Press.
- ROMANO, Claude 2010, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard.
- TUGENDHAT, Ernst. 1976, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

4. Autres ouvrages ou articles cités

Philosophie

- ANSCOMBE, Gertrud Elizabeth Margaret. 1981, « The Intentionality of Sensation: A grammatical Feature », *Metaphysics and the Philosophy of Mind. Collected Philosophical Papers Volume II*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- . 1994, « The first person », *Self-Knowledge*, Q. Cassam (éd.), Oxford et New York, Oxford University Press.
- ARMSTRONG D.M. 1994, « Introspection », *Self-Knowledge*, Oxford et New York, Oxford University Press.
- AUSTIN, John L. 1962, *Sense and sensibilia*, Oxford, Oxford University Press.
- . 1970, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press.
- . 1970, *Quand dire, c'est faire*, tr. fr. G. Lane. Paris, Seuil.
- BRADLEY, Francis Herbert. 1897, *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press.
- Jocelyn Benoist. 2009, « La perception, en deçà de l'intentionnalité. Austin sur la perception », *Sens et sensibilité*, Cerf, Paris, p. 55–77.
- BRANDON, Robert. 1998, *Making it explicit*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.
- BRENTANO, Franz 2008, *Psychologie d'un point de vue empirique*, Paris, Vrin, tr. fr. M. de Gandillac.
- CANGUILHEM, Georges. 1966, *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- DE CERTEAU, Michel .1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2010, *Conscience et roman, I*, Paris, Minuit.
- CHURCH, Ralph W. 1937, « Bradley on relations », *Philosophical Review*, vol. 46, n° 3, p. 314–321.
- . 1942, « Bradley's Theory of Relations and the Law of Identity », *Philosophical Review*, vol. 51, n° 1, p. 26–46.
- COMPAGNON, Antoine, 1979, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil.
- DAVIDSON, Donald. 1984, « First Person Authority », *Dialectica*, vol. 38, p. 101–112.
- . 1984, « Quotation », *Truth & Interpretation*, Clarendon et Oxford, Oxford University Press, p. 79–92.
- . 1984, « On Saying that », *Truth & Interpretation*, Clarendon et Oxford, Oxford University Press, p. 93–112.

- . 1987, « Knowing One's Own Mind », *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, vol. 60, p. 441–58.
- . 1992, « The Second Person », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 17, p. 255–267.
- DESCARTES, René. 1953, *Règles pour la direction de l'esprit*, *Œuvres*, Paris, Gallimard.
- . 1953, *Discours de la Méthode*, *Œuvres*, Paris, Gallimard.
- . *Principes de Philosophie*, *Œuvres*, Paris, Gallimard.
- . 1979, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier Flammarion.
- DESCOMBES, Vincent. 1978, *Le même et l'autre*, paris, Minuit.
- . 1983, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit.
- . 1991, « La phénoménologie “pour nous” », *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Éditions du Cerf, p. 18–25.
- . 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit.
- . 2001, « Relation intersubjective et relation sociale », *Phénoménologie et sociologie*, J. Benoist et B. Karsenti (éd.), Paris, Presses universitaires de France.
- . 2004, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard.
- DUMMETT, Michael. 1981, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.
- . 1991, *Les origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, tr. fr. M.-A. Lescouret.
- . 1992, *Frege : Philosophy of language*, Duckworth.
- EVANS, Gareth. 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford et New York, Clarendon Press et Oxford University Press.
- FINK, Eugen. 1994, *Sixième méditation cartésienne: L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon.
- FREGE, Gottlob. 1971, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, tr. fr. C. Imbert.
- GADAMER, Hans-Georg. 1996, *Vérité et méthode*, Paris, Éditions du Seuil, tr. fr. de P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio.
- GEACH, Peter, 1965, « Assertion », *The Philosophical Review*, vol. 74, n° 4, p. 449–465.

- GIBSON, Boyce R. 1905, « *Self, Introspection* », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 5, p. 28–52.
- GOUHIER, Henri. 1978, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.
- GRICE, Paul. 1989, *Studies in the Way of Words*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.
- GRONDIN, Vincent. 2012, « La connaissance de l'impossible », *Spirale*, vol. 241, p. 49-51.
- GUEROULT, Martial. 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier.
- HABERMAS, Jürgen. 1987, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France.
- HINTON, J. M. 1967, « *Experiences* », *Philosophical Quarterly*, vol. 17, p. 1–13.
- . 1967, « *Visual Experiences* », *Mind*, vol. 76.
- Jaako HINTIKKA, « Cogito, ergo sum : Inference or Performance ? » in *Meta-Meditation*, Alexander Sesonske et Noel Flemming (dir), Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1965.
- Emmanuel KANT, *La métaphysique des mœurs I*, Flammarion, tr. Fr. A. Renaut, Paris, 1994,
- LARMORE, Charles. 2004, *Les pratiques du moi*, Paris, Presses universitaires de France.
- LEWIS, David. 1983, « Scorekeeping in a Language Game », *Philosophical Papers I*, New York et Oxford, Oxford University Press, p. 233–250.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1971, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- LOCKE, John. 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford et New York, Oxford University Press.
- MACDONALD, Cynthia, SMITH, Barry C. et WRIGHT, Crispin (éd.), 2006, *Knowing our own Minds*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- MARION, Jean-Luc. 2005, *Étant donné*, Paris, Presses universitaires de France.
- MCDOWELL, John. 1994, *Mind and World*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- . 1998, *Mind, Value, & Reality*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.
- . 2007, *L'esprit et le monde*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, tr. fr. C. Alsaleh.
- . 2009, *Having the world in view*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

- . 1960, *Signes*, Paris, Gallimard.
- . 1963, *La structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France.
- MOORE, G. E. 1899, « The Nature of Judgment », *Mind, New Series*, vol. 8, n° 30, p. 176–193.
- . 1919, « External and Internal Relations », *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 20.
- . 1954, « Wittgenstein's Lectures (I) », *Mind*, vol. 63, n° 249, p. 1–15.
- MORAN, Richard. 2001, *Authority and Estrangement*, Princeton et Oxford, Princeton University Press.
- O'BRIEN, Lucy, 2007, *Self-Knowing Agents*, Oxford et New York, Oxford University Press.
- PERRY, John. « The Problem of the Essential Indexical »,
- QUINE, Willard van Orman. 1977, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, tr. fr. J. Dopp et P. Gochet.
- RECANATI, François. 1979, *La transparence de l'énonciation*, Paris, Seuil.
- RORTY, Richard. 1970, « Incorrigibility as the Mark of the Mental », *Journal of Philosophy*, vol. 67, p. 399–424.
- RUSSELL, Bertrand. 1906, « The monistic theory of truth »,
- . 1917, *Mysticism and Logic*, Londres, George Allen and Unwin Ltd.
- . 1965, *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot.
- . 1992, « Pragmatism », *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, t. 6, Londres et New York, Routledge.
- . 2002, *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, tr. fr. J.-M. Roy.
- . 2005, *Analysis of Mind*, Mineola, Dover.
- RYLE, Gilbert. 2005, *Le concept d'esprit*, Paris, Éditions Payot et Rivages.
- SCHLICK, Moritz. 2009, *Théorie de la connaissance*, Paris, Gallimard, tr. fr. C. Bonnet.
- SELLARS, Wilfrid. 1997, *Empiricism and the philosophy of Mind*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.
- . *In the space of reason*,
- SHOEMAKER, Sidney. 1963, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press.
- . 1968, « Self-Reference and Self-Awareness », *The Journal of Philosophy*, vol. 19, p. 555–567.

- . 1994, « Introspection and the Self », *Self-Knowledge*, Quassim Cassam (éd.), New York et Oxford, Oxford University Press, p. 118–139.
- TAYLOR, Charles. « L'intériorité », *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, tr. fr. de C. Melançon, p. 151–269.
- TRAVIS, Charles. « The Silence of Senses », *Mind*, 113, 2004, p. 57–94.
- VELLEMAN, James David, 2007, *Practical Reflection*, Standford, CSLI Publications.
- WAISMANN, Friedrich. 1965, *The Principle of Linguistic Philosophy*, Toronto, Macmillan.
- . 1991, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, tr. fr. G. Granel.
- WINCH, Peter. 2009, *L'Idée de science sociale*, Paris, Gallimard, tr. fr. M. Le Du.

Sciences humaines et œuvres littéraires

- CARROLL, Lewis. 1994, *Alice au Pays des merveilles. Ce qu'Alice trouva de l'autre côté du miroir*, Paris, Gallimard, tr. fr. J.-J. Pauvert, p. 274.
- GUILLAUME, Paul. 1937, *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion.
- JAMES, William. 1952, *Principles of Psychology*, Chicago, Britannica.
- KÖHLER, Wolfgang. 1964, *Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard.
- DE LAFONTAINE, Jean. 1966, *Fables*, Paris, Flammarion.
- LEJEUNE, Philippe et BOGAERT, Catherine. 2006, *Le journal intime*, Paris, Textuel.
- LEIRIS, Michel. 1948, *Biffures*, Paris, Gallimard.
- MCDUGALL, Joyce, 1982, « Les mots manquants et l'économie des affects », *Théâtres du Je*, Paris, Gallimard, p. 185—215.
- MEAD, Herbert. 1967, *Mind, Self, & Society from the Standpoint of Social Behaviorist*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- PACHET, Pierre. 1990, *Les baromètres de l'âme*, Paris, Haïter.
- ROSENTHAL, Victor et VISETTI, Yves-Marie. 2003, *Köhler*, Paris, Les Belles Lettres.
- DE SAUSSURE, Ferdinand. 1972, *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot.
- WATSON, John B. 1970, *Behaviorism*, New York, The Norton Library.
- WATT, Henry Jackson. 1904, *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens*, Leipzig.

———. 1907, « Über die neuen Forschung in der Gedächtnis — und Assoziation aus dem Jahre 1905 », *Archiv für gesamte Psychologie*, vol. 9.